

Христианский мистицизм

Уильям Ральф Инге

Christian Mysticism

William Ralph Inge



Электронная книга проекта "Гутенберг" о христианском мистицизме

Эта электронная книга предназначена для использования любым человеком в любой точке Соединенных Штатов и большинства других частей мира бесплатно и практически без каких-либо ограничений. Вы можете скопировать его, раздать или повторно использовать в соответствии с условиями лицензии Project Gutenberg, прилагаемой к этой книге, или онлайн по адресу www.gutenberg.org. Если вы находитесь за пределами Соединенных Штатов, вам необходимо ознакомиться с законами страны, в которой вы находитесь, прежде чем использовать эту электронную книгу.

Название: Христианский мистицизм

Автор: Уильям Ральф Инге

Дата выхода: 4 января 2005 г. [Электронная книга № 14596]

Последнее обновление: 28 октября 2024 г.

Язык: Английский

Кредиты: Электронный текст подготовлен Бобом Джонсом, Фрэнком ван Дрогеном, Дэвидом Кингом и командой корректоров Project Gutenberg, распространяемой онлайн

*** НАЧАЛО ПРОЕКТА ЭЛЕКТРОННОЙ КНИГИ ГУТЕНБЕРГА "ХРИСТИАНСКИЙ МИСТИЦИЗМ" ***

ХРИСТИАНСКИЙ МИСТИЦИЗМ

Бэмптонские лекции, 1899 г.

Рассмотрено в Восьми лекциях , прочитанных в Оксфордском университете

УИЛЬЯМ РАЛЬФ ИНГЕ, доктор медицинских наук,
декан Школы Святого Павла

Methuen & Co. Ltd. Эссекс-стрит, 36, W.c. Лондон

Выдержка из Последней воли и завещания покойного преподобного Джона Бэмптона ,
каноника Солсберийского

- "Я отдаю и завещаю свои Земли и поместья канцлеру, магистрам и ученым Оксфордского университета навсегда, чтобы иметь и удерживать все упомянутые Земли и поместья в отдельности в доверительном управлении и для целей, упомянутых ниже; то есть я хочу и назначаю, чтобы вице-канцлер Оксфордского университета на данный момент получал всю арендную плату, эмиссии и прибыль от них, и (после всех произведенных налогов, репараций и необходимых вычетов), чтобы он выплачивал всю оставшуюся сумму в фонд изучения восьми богословских дисциплин. Проповеди, которые будут установлены навсегда в указанном университете и будут исполняться следующим образом:

"Я предписываю, чтобы ежегодно в первый вторник Пасхального семестра только главы колледжей, и никто другой, выбирали Лектора в комнате, примыкающей к типографии, между

десятью часами утра и двумя часами дня, для чтения восьми богословских лекций-проповедей в следующем году в церкви Святой Марии в Оксфорде, между началом последнего месяца семестра Великого поста и концом третьей недели семестра Аст.

Также я предписываю, чтобы восемь лекционных проповедей по Богословию были прочитаны на любую из следующих тем: — для подтверждения и утверждения христианской веры и для опровержения всех еретиков и раскольников; — на Божественном авторитете Священного Писания; — на авторитете писаний первых Отцов Церкви относительно веры и практики первоначальной Церкви; — на Божественности нашего Господа и Спасителя Иисуса Христа; — на Божественности Святого Духа; — на догматах христианской веры, как они понимаются в Апостольских и Никейских символах Веры.

Также я предписываю, чтобы тридцать экземпляров восьми богословских лекций-проповедей всегда печатались в течение двух месяцев после их прочтения; и один экземпляр должен быть передан ректору университета, и по одному экземпляру главе каждого колледжа, и по одному экземпляру мэру города Оксфорда, и один экземпляр должен быть передан в Бодлианскую библиотеку; и расходы на их печатание должны быть оплачены из доходов от Земли или Поместий, предоставленных для издания Богословских лекций-проповедей; и Проповедник не должен получать зарплату и не иметь права на доход до того, как они будут напечатаны.

"Также я предписываю, что ни одно лицо не должно быть квалифицировано для чтения лекций по богословию, если оно не получило степень магистра искусств, по крайней мере, в одном из двух университетов Оксфорда или Кембриджа; и что одно и то же лицо никогда не должно читать лекции по богословию дважды".

ПРЕДИСЛОВИЕ

Первым из предметов, которые, согласно завещанию каноника Бэмптона, предписаны Преподавателям при его учреждении, является утверждение христианской веры. Именно эту цель я преследовал при подготовке настоящего тома; и я хотел бы, чтобы моя книга была оценена как вклад в апологетику, а не как исторический очерк христианского мистицизма. Я говорю это потому, что после некоторых колебаний решил использовать историческую основу для Лекций, и такое расположение может привести к неправильному пониманию моей цели. Мне казалось, что поучительность отслеживания развития и действия мистических идей в тех формах, которые они принимали как активные силы в истории, перевешивала недостаток кажущихся колебаний между апологией и повествованием. Серия исторических очерков, конечно, была бы совершенно неподходящей для университетской кафедры, и, более того, я подходил к предмету не с этой стороны. До тех пор, пока я не начал готовить Лекции, примерно за полтора года до того, как они были прочитаны, моим изучением авторов-мистиков руководили исключительно мои собственные интеллектуальные и духовные потребности. Они привлекли меня в надежде найти в их трудах философию и жизненные правила, которые удовлетворили бы мой разум и совесть. В этом я не был разочарован; и, думая, что другие, возможно, извлекут бы пользу, следуя тем же путем, я пожелал собрать воедино и опубликовать результаты моих размышлений и чтения. В такой схеме исторические детали либо неуместны, либо имеют второстепенную ценность; и я надеюсь, что это запомнят все историки, которые возьмут на себя труд прочитать мою книгу.

Философская сторона вопроса, с моей точки зрения, имеет гораздо большее значение. Я сделал все возможное, чтобы приобрести адекватные знания о тех философиях, как древних, так и современных, которые наиболее близки к спекулятивному мистицизму, а также продумать свою собственную позицию. Я надеюсь, что мне удалось изложить свою общую точку зрения и что написанное мной может оказаться достаточно последовательным и понятным; но я остро ощутил недостаток того, что пропустил систематическое обучение метафизике, проводимое Оксфордской школой *гуманитарной литературы*, а также трудность (возможно, я должен сказать, презумпцию) обращения с метафизическими аргументами к аудитории, в которую входили несколько выдающихся философов. Я хотел бы также, чтобы у меня было время для более тщательного изучения работ Фехнера; поскольку его система, насколько я ее понимаю, представляется мне представляющей большой интерес и ценность как схема философского мистицизма, которая не противоречит современной науке.

Я говорил с прямоотой, которая, вероятно, оскорбит униженный сверхъестественный подход, узурпирующий название мистицизма в римско-католических странах. Я не желаю оскорблять ничьих убеждений; и именно по этой причине я решил не печатать свой анализ работы Рибе (*Божественная мистика, различие дьявольских противников*. Новое издание, Париж, 1895, 3 тома), которое я намеревался сделать Приложением. Это открыло бы глаза некоторым моим читателям на непримиримый антагонизм между римской церковью и наукой; но, хотя я добросовестно перевел и обобщил моего автора, результат выглядел как злонамеренная пародия. Поэтому я исключил это Приложение; но что касается римско-католического "мистицизма", то нет смысла преувеличивать. Те, кто находит назидание в знамениях и чудесах такого рода и думает, что подобные "сверхъестественные явления", даже если бы они были хорошо подтверждены, а не были нелепыми баснями, могли бы, возможно, установить духовные истины, не найдут на этих страницах ничего, что могло бы их порадовать или заинтересовать. Но те, кто почитает Природу и Разум и не желает слышать ни о том, ни о другом из них, которые будут "отменены" или "приостановлены", я надеюсь, согласятся со мной в высокой оценке позднейшего развития мистической мысли в Северной Европе.

Есть еще один класс "мистиков", к которым я испытываю лишь небольшую симпатию, — дилетанты в оккультизме. "Психические исследования", без сомнения, являются совершенно законной наукой; но когда их профессора приглашают нас понаблюдать за разрушением средней стены, разделяющей материю и дух, они, по моему мнению, перестали быть научными и на самом деле стремятся к жалким элементам позднего неоплатонизма.

Я надеюсь, что обвинение в "пантеистической тенденции" не будет выдвинуто против меня без должного рассмотрения. Я попытался показать, чем доктрина Иоаннова Логоса, лежащая в основе христианского мистицизма, отличается от азиатского пантеизма, от акосмизма и от (одного из видов) эволюционного идеализма. Конечно, спекулятивный мистицизм ближе к пантеизму, чем к деизму; но я думаю, что можно искренне отказаться от деизма, не впадая в противоположную ошибку.

Я получил большую помощь от многих добрых друзей; и хотя некоторые из них не хотели бы разделять все мои мнения, я не могу отказать себе в удовольствии поблагодарить их по имени. От моей матери и других членов моей семьи и родственников, особенно от мистера У.У. Хоу, стипендиата университета Мертон, я получил много полезных советов. Трое бывших или нынешних коллег прочитали и раскритиковали отдельные части моей работы — преподобный Х.

Рэшдалл, ныне научный сотрудник Нью-колледжа; мистер Х.А. Причард, ныне научный сотрудник Тринити; и мистер Х.Х. Уильямс, научный сотрудник Хартфорда. Мистер Г.Л. Дикинсон, научный сотрудник Королевского колледжа в Кембридже, одолжил мне неопубликованную диссертацию о Плотине. Преподобный К. Бигг, доктор философии, чьи Бэмптонские лекции о христианских платониках известны по всей Европе, оказал мне любезность, прочитав все восемь лекций, и таким образом пополнил мой огромный долг перед ним за его книги. Преподобный Дж.М. Хилд, бывший стипендиат Тринити, Кембридж, одолжил мне много книг из своей прекрасной библиотеки и, справившись обо мне в Лувене, позволил мне приобрести книги по мистицизму, которые сейчас изучаются в римско-католических университетах. Преподобный доктор Линдси, который специально изучал немецких мистиков, прочитал мои лекции о том периоде и написал мне о них очень полезное письмо. Мисс Г.Х. Уоррак из Эдинбурга любезно разрешила мне использовать ее модернизированную версию "Джулиана Норвичского".

Я осмелился сказать в своей последней Лекции — и это мое искреннее убеждение, — что более общее знакомство с мистическим богословием и философией очень желательно в интересах Английской Церкви в настоящее время. Я не из тех, кто думает, что спорные моменты между англо-католиками и англо-протестантами тривиальны: история всегда подтверждала знаменитое изречение Аристотеля о партиях — [греч. *gignontai ai staseis ou peri mikrôn all'ek mikrôn, stasiazousi de peri megalôn*] — но я не настолько отчаиваюсь в нашей Церкви или христианстве, чтобы сомневаться в том, что примиряющий принцип должен быть найден и будет найден. Те, кто окажет мне честь прочитать эти Лекции, увидят, в какой сфере я ищу посредника. Очень короткого исследования было бы достаточно, чтобы развеять некоторые предрассудки, которые все еще витают вокруг названия мистицизма — например, что его приверженцы - непрактичные мечтатели и что этот тип религии враждебен английскому уму. На самом деле, все великие мистики были энергичными и влиятельными, и их деловые способности особенно отмечаются в удивительно большом количестве случаев. Например, Плотин часто пользовался спросом как опекун и попечитель; святой Бернар проявил большие способности организатора; святая Тереза, как основательница женских монастырей и администратор, продемонстрировала необычайные практические способности; даже святой Хуан Креста проявил те же качества; Джон Смит был отличным казначеем своего колледжа; Фенелон чрезвычайно хорошо управлял своей епархией; а мадам Гийон удивляла тех, кто имел с ней дело, своими большими способностями к ведению дел. Генри Мору предлагали должности с высокой ответственностью и достоинством, но он отказался от них. Мистик, как правило, не честолобив, но я не думаю, что он часто проявляет неспособность к практической жизни, если соглашается участвовать в ней. И это так далеко от истины, что Великобритания произвела на свет лишь несколько мистиков, что я склонен думать, что этот предмет может быть адекватно изучен только у английских писателей. С более интеллектуальной стороны у нас есть (не возвращаясь к Скотту Эригене) кембриджские платоники, Лоу и Кольридж; из набожных мистиков у нас есть привлекательные примеры в Хилтоне и Джулиане Норвичском; в то время как в стихах высокий идеализм [1] и сильная религиозная склонность нашей расы породили ряд поэтов-мистиков, с которыми не может соперничать никакая другая страна. На этих Лекциях не удалось воздать должное Джорджу Герберту, Воану "Силуристу", Куорлзу, Крэшоу и другим, которые все пили из одного и того же источника. Достаточно будет сказать, что студент, желающий овладеть историей мистицизма в Британии, найдет, чем занять свое время. Но для религиозной публики в целом наиболее полезной вещью был бы разумный отбор авторов-

мистиков разных времен и стран. Те, кого больше интересует практическая и религиозная сторона, чем умозрительная, могут с большой пользой изучать некоторые части Св. Августина, проповеди Таулера, "*Германская теология*", "*Шкала совершенства*" Хилтона, "*Жизнь Генри Сузо*", "*Святой Франциск Сальский*" и "*Фенелон*", Проповеди Джона Смита и *Афоризмы* Уичкота, а также более поздние произведения Уильяма Лоу, не забывая упомянутых поэтов. Я не могу представить себе курса обучения, более подходящего для тех, кто желает возродить в себе и других практический идеализм первоначальной Церкви, который принес ей свои величайшие победы.

Я завершаю это Предисловие цитатой из Уильяма Лоу о ценности авторов-мистиков. "Писатели, подобные тем, что я упомянул, - говорит он в письме к доктору Траппу, - были во все века Церкви, но поскольку они не служили целям народного просвещения, поскольку они не помогали людям занять видное положение в мире и были бесполезны для авторов схоластических полемик, поэтому они вышли из общественного употребления и были известны или, скорее, неизвестны только под именем мистических писателей, пока, наконец, некоторые люди едва ли слышали само это имя: хотя, если человеку сказать, что подразумевается под мистическим божеством, ему нужно сказать о чем-то таком, что небесный, такой же великий, такой же желанный, как если бы ему сказали, что подразумевается под реальным, возрожденным, живым членом мистического тела Христова; ибо они были названы так только по той причине, что Моисей, пророки и святые Ветхого Завета могут быть названы духовным Израилем или истинными мистическими евреями. Эти писатели приступили к своему служению учения, как это делал Иоанн Креститель, после того, как они прошли через все виды умерщвления плоти и самоотречения, все виды испытаний и очищения, как внутреннего, так и внешнего. Они были глубоко сведущи в тайнах царства Божьего не благодаря использованию лексикона или размышлениям над критиками, а потому, что перешли от смерти к жизни. Они высоко почитают и превосходно направляют истинное использование всего внешнего в религии; но, подобно царской дочери Псалмопевца, все они великолепны внутри. Они воистину сыны грома и сыны утешения; они взламывают побеленные склепы; они пробуждают сердце и показывают ему всю грязь и гнилость смерти; но они не покидают его до тех пор, пока в нем не восстанет царство небесное. Если у человека нет иного желания, кроме как быть в духе Евангелия, обрести все то обновление жизни и духа, которое одно может сделать его во Христе новым творением, для него большое несчастье быть незнакомым с этими авторами или провести день, не прочитав ничего из того, что они написали".

СНОСКИ:

[Примечание 1: Нам действительно пора сжечь эту пародию на британского персонажа — Джона Булля, которого наши комиксы изображают "охраняющим свой пудинг" — вместо Гая Фокса. Даже в девятнадцатом веке, среди всего этого грязного материализма, порожденного коммерческим господством, эта страна производила более богатый урожай художественной литературы, чем любая другая; и знаменательно, что, в то время как в Германии философия все больше и больше попадает в руки эмпирической школы, наши собственные мыслители почти все убежденные идеалисты.]

Содержание

ЛЕКЦИЯ

- I. Общая характеристика мистицизма
- II. Мистический элемент в Библии
- III. Христианский платонизм и спекулятивный мистицизм—(1) На Востоке
- IV. Христианский платонизм и спекулятивный мистицизм—(2) На Западе
- V. Практический и религиозный мистицизм
- VI. Практический и религиозный мистицизм —*продолжение*
- VII. Природа -мистицизм и символизм
- VIII. Природа-Мистицизм—*продолжение*
- ПРИЛОЖЕНИЕ А. Определения понятий "мистицизм" и "Мистическая теология"
- ПРИЛОЖЕНИЕ В. Греческие мистерии и христианский мистицизм
- ПРИЛОЖЕНИЕ С. Доктрина обожения
- ПРИЛОЖЕНИЕ D. Мистическое толкование Песни песней Соломона

Указатель

ЛЕКЦИЯ I

[Греческий: "Человек аподейктеона, он же евтухия, он же мегист, он же мания, он же мания, он же де аподейксис, он же человек апист, софуа де писте"]

ПЛАТОН, *Федр*, стр. 245.

"Тоас. Es spricht kein Gott; es spricht dein eignes Herz. *Ифигения*. Sie reden nur durch unser Herz zu uns."

GOETHE, *Iphigenie*.

"Si notre vie est moins qu'une journée
En l'éternel; si l'an qui fait le tour
Chasse nos jours sans espoir de retour;
Si périssable est toute chose née;
Que songes-tu, mon âme emprisonnée?
Pourquoi te plaît l'obscur de notre jour,
Si, pour voler en un plus clair séjour,
Tu as au dos l'aile bien empennée!
Là est le bien que tout esprit désire,
Là, le repos ou tout le monde aspire,
Là est l'amour, là le plaisir encore!

Là, ô mon âme, au plus haut ciel guidée,
Tu y pourras reconnaître l'idée
De la beauté qu'en ce monde j'adore!"

СТАРЫЙ ПОЭТ.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА МИСТИЦИЗМА

"Возлюбленные, теперь мы дети Божьи, и еще не ясно, кем мы будем. Мы знаем, что, если Он проявится, мы будем подобны Ему; ибо мы увидим Его таким, какой Он есть". — I ИОАННА iii. 2, 3.

Ни одно слово в нашем языке — даже "социализм" — не употреблялось более свободно, чем "Мистицизм". Иногда оно используется как эквивалент символизма или аллегоризма, иногда для обозначения теософии или оккультной науки; а иногда оно просто указывает на психическое состояниесновидца или на смутные и фантастические мнения о Боге и мире. У римско-католических авторов "мистические явления" означают сверхъестественное приостановление действия физических законов. Даже те авторы, которые специально изучали этот предмет, показывают своими определениями этого слова, насколько неопределенным является его значение.[2] Поэтому необходимо, чтобы я с самого начала прояснил, что я понимаю под этим термином и какие аспекты религиозной жизни и мышления я намерен затронуть в этих Лекциях.

История слова начинается в тесной связи с греческими мистериями.[3] Мистик [греч. *mystês*] - это тот, кто был или находится в процессе посвящения в некое эзотерическое знание Божественных вещей, о которых он должен держать рот на замке ([греч. *myein*]); или, возможно, это тот, у кого *глаза* все еще закрыты, тот, кто еще не является [греч. *eroptês*].[4] Это слово было заимствовано вместе с другими техническими терминами мистерий неоплатониками, которые нашли в существующей мистериософии дисциплину, богослужение и жизненные правила, соответствующие их спекулятивным взглядам. Но по мере того, как среди них усиливалась тенденция к квиетизму и самоанализу, было найдено другое определение термина "мистицизм" — было объяснено, что он означает намеренное закрывание глаз на все внешние вещи.[5] В дальнейшем мы увидим, как этот поздний неоплатонизм почти полностью перешел в христианство и, составляя основу средневекового мистицизма, вызвал ложную ассоциацию, закрепившуюся за этим словом вплоть до Реформации.[6]

Фаза мышления или чувства, которую мы называем мистицизмом, берет свое начало в том, что является исходным материалом для любой религии и, возможно, также для всей философии и искусства, а именно в том смутном осознании *запредельного*, которое является частью нашей природы как человеческих существ. Люди дали разные названия этим "упрямым расспросам о чувствах и внешних вещах". Мы можем назвать их, если пожелаем, своего рода высшим инстинктом, возможно, предвосхищением эволюционного процесса; или расширением границ сознания; или, выражаясь религиозным языком, голосом Бога, обращающимся к нам. Мистицизм возникает, когда мы пытаемся привести это высшее сознание в соответствие с другим содержанием нашего ума. Религиозный мистицизм может быть определен как попытка осознать присутствие живого Бога в душе и природе, или, в более общем смысле, как *попытка осознать в мыслях и чувствах имманентность временного вечному и вечного временному*. Я утверждаю, что наше сознание *запредельного* является исходным материалом для любой

религии. Но, будучи само по себе бесформенным, оно не может быть приведено непосредственно в соответствие с формами нашего мышления. Соответственно, оно должно выражать себя с помощью символов, которые являются как бы плотью и костями идей. Всем символам свойственно окаменевать или испаряться, и любой процесс для них фатален. Они вскоре отвергают свое мистическое происхождение и сразу же теряют свое религиозное содержание. Затем происходит возвращение к свежим источникам внутренней жизни — возрождение духовности среди формализма или неверия. В этом историческая функция мистицизма — он выступает как самостоятельный активный принцип, дух реформаций и возрождений. Но поскольку каждый активный принцип должен найти для себя соответствующие инструменты, мистицизм разработал свою собственную умозрительную и практическую систему. Как говорит Гете, это "схоластика сердца, диалектика чувств". Таким образом, становится возможным рассматривать его как разновидность религии, хотя всегда следует помнить, что, став таковой, он включил в себя элементы, которые не принадлежат к его сокровенному существу.[7] Таким образом, мистицизм, как разновидность религии, по—видимому, основывается на следующих положениях или символах веры:-

Во-первых, *душа* (так же как и тело) *может видеть и воспринимать*- [греч. *esti de psychês aisthêsis tis*], как говорит Прокл. У нас есть орган или способность различать духовную истину, которой в ее надлежащей сфере можно доверять в такой же степени, как и органам чувств в их собственной.

Второе утверждение состоит в том, что, поскольку мы можем познать только то, что сродни нам самим,[8] *человек, чтобы познать Бога, должен быть причастником Божественной природы*. "То, что мы есть, это то, что мы созерцаем; и то, что мы созерцаем, это то, что мы есть", - говорит Рейсбрук. Таким образом, объясняется любопытное учение, которое мы находим у мистиков средневековья, о том, что на "вершине разума" находится искра, единосущная нетварной основе Божества. Мы не смогли бы даже начать осуществлять наше собственное спасение, если бы Бог уже не действовал в нас. Мы всегда "видим свет в Его свете". Большинство философов считали эту доктрину необходимым постулатом, утверждающим, что познание Бога возможно для человека. Например, Краузе говорит: "Исходя из конечного разума как конечного, мы, возможно, могли бы объяснить мысль о себе, но не мысль о чем-то, что находится за пределами конечных разумных существ, и тем более абсолютную идею Бога в ее бесконечном содержании. Чтобы осознать Бога в знании, нам, конечно, требуется более свободно использовать нашу ограниченную силу мысли, но сама мысль о Боге - это прежде всего и по существу вечное действие вечного откровения Бога конечному разуму ". Но хотя мы созданы по образу и подобию Божьему, наше *подобие* Ему существует только потенциально.[9] Божественная искра уже сияет внутри нас, но ее нужно искать в самых сокровенных глубинах нашей личности, чтобы ее свет распространился по всему нашему существу.

Это подводит нас к третьему утверждению — "*Без святости никто не может увидеть Господа*"; или, как это положительно выражено в Нагорной проповеди, "Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят". Чувственность и эгоизм являются абсолютным препятствием для познания "того, что от Духа Божьего". Эти фундаментальные доктрины очень ясно изложены в отрывке из Евангелия от Иоанна, который я зачитал как текст этой Лекции. Сыновнее отношение к Богу уже заявлено, но видение неотделимо от *подобия* Ему, которое является надеждой, а не достоянием, и его можно обрести, только "очистившись, как чист Он".

Есть еще одно фундаментальное учение, которое мы не должны упускать из виду. Очищение устраняет препятствия на пути нашего единения с Богом, но нашим проводником по восходящему пути, *истинным иерофантом тайн Божьих, является любовь*[10]. Любовь была определена как "интерес в его высшей силе";[11] в то время как другие говорили, что "суть любви в бескорыстии". Противоречие носит чисто словесный характер. Два определения обозначают разные отправные точки, но два "пути любви" должны привести нас к одной и той же цели. Возможность бескорыстной любви в обычном смысле никогда не должна была подвергаться сомнению. "Любовь - это не любовь", когда она требует награды. И любовь человека к Богу не является исключением. Тот, кто пытается быть святым, чтобы быть счастливым, несомненно, не будет ни тем, ни другим. По словам *Theologia Germanica*, "Пока человек ищет свое высшее благо, *потому что* оно принадлежит ему, он никогда его не найдет". Здешние мистики единодушны, хотя некоторые, например святой Бернард, сомневаются, что совершенная любовь к Богу может быть когда-либо достигнута, чистая и без примесей, пока мы находимся в этой жизни.[12] Спор между Фенелоном и Боссюэ по этому вопросу хорошо известен, и мало кто будет отрицать, что Фенелон был в основном прав. Конечно, у него была легкая задача обосновать свои утверждения на основе писаний святых. Но нам не нужно утруждать себя "мистическим парадоксом", что было бы лучше быть со Христом в аду, чем без Него на небесах — утверждение, которое Томас Кемпис когда-то написал, а затем стер в своей рукописи. Ибо где бы ни был Христос, там есть небеса: и мы не должны рассматривать вечное счастье как нечто отличное от "истинного соединения разума с Богом".[13] "Бог не вне закона и не выше его: Он мог не делать людей ни грешными, ни несчастными.[14]" Верить в обратное - значит предполагать иррациональную вселенную, единственное, во что рациональный человек не может верить.

Мистик, как мы видели, ставит целью своей жизни преобразиться в подобие Того, по чьему образу он был создан.[15] Ему нравится представлять свой путь как лестницу, ведущую с земли на небеса, по которой нужно подниматься шаг за шагом. Этот процесс совершенствования *scala* обычно делится на три этапа. Первая называется очищающей жизнью, вторая - просветляющей, в то время как третья, которая на самом деле является целью, а не частью путешествия, называется жизнью объединения, или состоянием совершенного созерцания.[16] Мы находим, как и следовало ожидать, некоторые различия в классификации, но эта трехсторонняя схема является общепринятой.

Ступени восходящего пути составляют этическую систему, жизненное правило мистиков. Первая стадия, жизнь в чистилище, как мы читаем в "*Германской теологии*", достигается раскаянием, исповедью, искренним исправлением; и это обычная формулировка в трактатах, предназначенных для монахов. Но на самом деле она предназначена для того, чтобы включить в этот этап гражданские и светские добродетели.[17] Они занимают самое низкое место, это правда; но это лишь означает, что они должны быть приобретены всеми, хотя не все призваны к высшим полетам созерцания. Их главная ценность, согласно Плотину, состоит в том, чтобы научить нас значению *порядка* и *ограничения* ([греч. *taxis*] и [греч. *peras*]), которые являются качествами, принадлежащими Божественной природе. Это очень ценная мысль, поскольку она противоречит тому заблуждению мистицизма, который называет Бога Бесконечным и думает о Нем как о Неопределенном, растворяя все различия в бездне голой неопределенности. Когда Эвальд говорит: "истинный мистик никогда добровольно не уходит из дела жизни, нет, даже из самого мелкого бизнеса", он, во всяком случае, не говорит ничего такого, что противоречило бы принципам мистицизма.[18]

Жизнь в чистилище обязательно включает самодисциплину: обязательно ли она включает в себя то, что обычно известно как аскетизм? Было бы легко ответить, что аскетизм означает не что иное, как *тренировку*, как люди тренируются перед забегом, или, еще шире, что он означает просто "приобретение некоторой большей силы путем практики".[19] Но когда люди говорят об "аскетизме", они имеют в виду такое суровое "избиение" тела, какое практиковали многие древние отшельники и средневековые монахи. Является ли это неотъемлемой частью "восходящего пути" мистика? Мы найдем основания заключить, что, хотя определенная степень суровой простоты характеризует внешнюю жизнь почти всех мистиков, и хотя у многих из них обнаруживается почти болезненное желание страдать, в самой системе нет ничего, что побуждало бы людей плохо обращаться со своим телом. Мистицизм предписывает умирающую жизнь, а не смерть заживо. Более того, аскетизм, рассматриваемый как добродетель или долг сам по себе, имеет тенденцию изолировать нас и концентрировать наше внимание на нашей отдельной индивидуальности. Это противоречит духу мистицизма, который направлен на повсеместное достижение единства и солидарности. Монашеский аскетизм (в той мере, в какой он выходит за рамки борьбы за незапятнанную жизнь в неестественных условиях) основан на дуалистическом взгляде на мир, который не относится к сущности мистицизма. Она заразила всю религиозную жизнь средневековья, не только мистицизм.[20]

Вторая стадия, просветленная жизнь, - это концентрация всех способностей, воли, интеллекта и чувств на Боге. Она отличается от жизни в чистилище не отказом от добрых дел, а тем, что она стала совершать их, как говорит Фенелон, "уже не как добродетели", то есть добровольно и почти спонтанно. Теперь борьба переносится во внутреннюю жизнь.

Последний этап путешествия, на котором душа стремится к цели и получает награду своего высокого призвания, - это жизнь объединения, или созерцательная жизнь, в которой человек созерцает Бога лицом к лицу и соединяется с Ним. Полное единение с Богом является идеальным пределом религии, достижение которого было бы одновременно ее завершением и уничтожением. Именно в постоянном, но нескончаемом приближении к нему и заключается жизнь религии.[21] Поэтому мы должны остерегаться рассматривать союз как нечто большее, чем бесконечный процесс, хотя, поскольку его завершение является частью вечного совета Бога, в некотором смысле это уже факт, а не просто желаемое. Но слово "обожение" занимает очень большое место в писаниях Отцов Церкви, и не только среди тех, кого называли мистиками. Мы находим это у Иринея, а также у Климента, у Афанасия, а также у Григория Нисского. Святой Августин не больше боится "deificari" на латыни, чем Ориген "theopoieisthai" на греческом. Этот предмет имеет первостепенное значение для любого, кто желает понять мистическое богословие; но нам трудно проникнуть в умы древних, которые использовали эти выражения, как потому, что [греческое: теос] было очень изменчивым понятием в первые века, так и потому, что наши представления *личности* сильно отличаются от тех, которые были распространены в древности. По этому последнему пункту у меня будет что сказать позже; но свидетельства в пользу веры в "обожествление" и ее сохранения в Средние века слишком объемны, чтобы их можно было привести в рамках этих Лекций.[22] Здесь будет достаточно сказать, что, хотя такие смелые фразы, как "Бог стал человеком, чтобы мы могли стать Богом", были общими местами доктринального богословия, по крайней мере, до Августина, даже Климент и Ориген решительно протестовали против "очень нечестивой" ереси о том, что человек является "частью Бога" или "единосущен Богу".[23] Атрибутом Божественности, который был главным образом в умах греческих отцов Церкви, когда они делали эти заявления, была *нетленность*.

Что касается средств, с помощью которых этот союз проявляется сознанию, нет сомнений в том, что очень многие мистики верили в экстатические откровения, трансы или видения и искали их. Это, опять же, один из важнейших вопросов мистицизма.

Экстаз или видение начинается, когда мысль перестает, *для нашего сознания*, исходить от нас самих. Это отличается от сновидения, потому что субъект бодрствует. Она отличается от галлюцинации тем, что в ней нет органических нарушений: это временное усиление, а не частичный распад умственных способностей. Наконец, оно отличается от поэтического вдохновения тем, что воображение пассивно.

В том, что совершенно нормальные люди часто испытывают подобные видения, нет никаких сомнений. Святой Павел впал в транс во время своего обращения, и снова в более поздний период, когда ему казалось, что он вознесся на третье небо. Наиболее трезвые и практичные из средневековых мистиков говорят о них как об обычных явлениях. И в наше время два самых здравомыслящих наших поэта запечатлели свои переживания в словах, которые, возможно, стоит процитировать.

Вордсворт в своих хорошо известных "Строках, сочиненных над аббатством Тинтерн", говорит о...

"То безмятежное и благословенное настроение,
В котором ... дыхание этого телесного тела,
И даже движение нашей человеческой крови,
Почти приостановлены, мы погружаемся в сон
В теле и стань живой душой:
Пока око успокоено силой
О гармонии и глубокой силе радости,
которую мы видим в жизни вещей".

И Теннисон говорит:[24] "Что-то вроде транса наяву, который у меня часто бывал, еще с детства, когда я был совсем один. Обычно это приходило ко мне, когда я два или три раза молча повторял про себя свое собственное имя, пока внезапно, из-за интенсивности сознания индивидуальности, сама индивидуальность, казалось, не растворялась и не исчезала в безграничном бытии: и это не запутанное состояние, а яснейшее из яснейших и надежнейшее из надежнейших, страннейшее из страннейших, совершенно не поддающееся описанию, где смерть была почти смехотворной невозможностью, потеря личности (если это было так) казалась не исчезновением, а единственной истинной жизнью".

Таким образом, допуская, что эти психические феномены действительно происходят, мы должны рассмотреть, являются ли экстаз и родственные состояния неотъемлемой частью мистицизма. Пытаясь ответить на этот вопрос, мы сочтем удобным провести различие между неоплатоническим видением сверхсущностного Единого, Абсолюта, которым Плотин пользовался несколько раз, а Порфирий - только один раз, и видениями и "речами", о которых сообщают во все времена и везде, особенно там, где люди не были обучены научным навыкам мышления и наблюдения. Первое считалось чрезвычайно редкой привилегией, кульминационным моментом созерцательной жизни. Я буду говорить об этом в моей третьей лекции; и там покажу, что это относится не к сущности мистицизма и тем более не к

христианству, а к азиатской закваске, которая была смешана с александрийской мыслью и оттуда перешла в католицизм. Что касается видений в целом, то они не были изобретением мистиков. Они играли гораздо более важную роль в жизни ранней Церкви, чем готовы признать многие церковные историки. Тертуллиан, например, спокойно говорит: "Почти большинство людей познают Бога из видений.[25]" На Божественный авторитет видений возлагалась такая безоговорочная уверенность, что однажды невежественный крестьянин и женатый мужчина был назначен патриархом Александрии против своей воли, потому что его умирающему предшественнику было видение, что человек, который на следующий день принесет ему в подарок виноград, станет его преемником! Со временем видения стали более редкими среди мирян, но продолжали быть частыми среди монахов и духовенства. И таким образом, класс, который освещал большинство ярких огней мистицизма, был тем, в котором эти переживания были наиболее распространены.

Но мы не находим, чтобы учителя духовной жизни придавали им большое значение или часто обращались к ним как к помощникам веры.[26] Как правило, видения рассматривались как особые награды, даруемые благостью Божьей подвижающемуся святому, и особенно новичку, чтобы освежить его и укрепить в трудную минуту. Были сделаны очень серьезные предупреждения о том, что не следует прилагать никаких усилий, чтобы вызвать их искусственно, и стремящихся призывать не желать их и не испытывать гордости за то, что они их видели. Духовные наставники средневековья хорошо знали, что подобные переживания часто возникают из-за расстроенных нервов и ослабленного пищеварения; они также верили, что иногда это бред сатаны. Ричард Сен-Викторский говорит: "Как Христос засвидетельствовал Свое преображение присутствием Моисея и Илии, так и видениям не следует верить, если они не имеют авторитета Священного Писания". Альбертус Магнус пытается классифицировать их и говорит, что те, которые содержат чувственный элемент, всегда опасны. Экхарт еще более осторожен, а Таулер придает им мало значения. Авила, испанский мистик, говорит, что подлинны только те видения, которые удовлетворяют наши духовные потребности и делают нас *более смиренными*. Самоиндуцированные видения раздувают нашу гордыню и наносят непоправимый вред здоровью ума и тела.[27]

Вряд ли в мою задачу входит пытаться определить, что представляют собой эти видения на самом деле. Это тот предмет, на который психологическая и медицинская наука могут когда-нибудь пролить больше света. Новот что я должен сказать, чтобы прояснить свою собственную позицию: я считаю эти переживания не более и не менее "сверхъестественными", чем другие психические явления. Многие из них, безусловно, патологичны;[28] относительно других мы можем испытывать сомнения; но некоторые имеют полное право рассматриваться как настоящие излучения души от света, который "вечно сияет", настоящие ноты гармонии, которая "есть в бессмертных душах". В качестве иллюстрации этого мы можем обратиться к трем местам в Библии, где зафиксированы откровения глубочайших истин, касающихся природы и замыслов Бога, которые были сделаны во время экстатических видений. Моисей на горе Хорив услышал во время видения горящего куста провозглашение Бога как "Я есмь" — Вечного, который превознесен над временем. Исайя в словах "Свят, Свят, Свят" смутно постиг тайну Троицы. И святой Петр в видении листа узнал, что Бог не уважает ни людей, ни национальностей. В таких случаях высшие интуиции или откровения, которые душа может в свои лучшие моменты просто воспринять, но пока не может постичь или объяснить, создают как бы язык для себя и требуют санкции внешнего авторитета, пока разум не возвысится настолько, что почувствует авторитет не менее Божественный, но уже не внешний. Мы можем найти довольно близкие аналогии в

других формах того "Божественного безумия", которое, по словам Платона, является "источником величайших благословений, дарованных людям", — таких как восторг поэта или (как добавляет Платон) влюбленного.[29] И даже философ или человек науки может быть застигнут врасплох внезапным осознанием возвышенности своего предмета. Так, по крайней мере, считал Лакордер, когда писал: "Внезапно, словно случайно, волосы встают дыбом, дыхание перехватывает, кожа сжимается, и холодный меч пронзает саму душу. Это возвышенное проявило себя!"[30] Даже в тех случаях, когда налицо очевидная галлюцинация, например, когда провидец видит ангела или дьявола, сидящего на его книге, или чувствует стрелу, вонзенную ему в сердце, не обязательно быть безумцем. В периоды, когда принято считать, что подобные вещи могут происходить и действительно происходят, воображение, вместо того чтобы корректироваться опытом, вводится им в заблуждение. Те, кто искренне ожидает увидеть чудеса, как правило, увидят их, без ущерба ни для своей правдивости, ни для здравомыслия в других вопросах.

Таким образом, мистик как таковой не является визионером; и у него нет никакого интереса апеллировать к способности "выше разума", если разум использовать в его собственном смысле, как логику всей личности. Желание найти для нашей высшей интуиции авторитет, совершенно внешний по отношению к разуму и независимый от него, — "чисто сверхъестественное" откровение, — как говорит Речейак, "было причиной самого длительного и опасного из заблуждений, от которых страдал мистицизм". Такого рода сверхъестественность разрушает *единство* в наших представлениях о Боге, мире и самих себе; и она бросает тень на способности, которые являются назначенными органами общения между Богом и человеком. Откровение, абсолютно превосходящее разум, является абсурдом: такое откровение никогда не могло быть сделано. По поразительной фразе Макария, "человеческий разум - это престол Божества". Верховенство разума - любимая тема кембриджских платоников, двое из которых, Уичкоут и Калверуэл, никогда не устанут цитировать текст: "Дух человека - это светильник Господень". "Сэр, я противопоставляю нерациональное духовному, - пишет Уичкоут Такни, - ибо духовное наиболее рационально". И снова: "Разум - это Божественный управляющий жизнью человека: это сам голос Бога.[31]" То, что мы можем и должны превзойти, если хотим добиться какого-либо прогресса в Божественном знании, - это не разум, а тот поверхностный рационализм, который рассматривает данные, на основе которых мы можем рассуждать, как фиксированную величину, известную всем, и который основывается на формальной логике, совершенно непригодной для духовного взгляда на вещи. Язык может предоставить нам только слабые, вводящие в заблуждение и совершенно неадекватные образы духовных фактов; он снабжает нас абстракциями и метафорами, которые на самом деле не отражают того, что мы знаем или во что верим о Боге и человеческой личности. Святой Павел обращает внимание на эту неадекватность рядом формальных противоречий: "Я живу, но не я"; "умираю, и вот мы живем"; "когда я слаб, тогда я силен" и так далее; и мы находим точно такой же прием у Плотина, который очень любит таким образом демонстрировать свое презрение к логике тождества. Поэтому, когда Харнак говорит, что "мистицизм - это не что иное, как рационализм, примененный к сфере, стоящей выше разума", он бы лучше сказал, что это "разум, примененный к сфере, стоящей выше рационализма".[32]

Ибо Разум по-прежнему "царь".[33] Религия не должна основываться только на *чувствах*. Заповедь Святого Иоанна "испытывать всякий дух" осуждает все попытки сделать эмоцию или вдохновение независимыми от разума. Те, кто таким образом слепо следуют за внутренним светом, считают его не "свечой Господней", а *фатальным* огнем; и великие мистики хорошо

знают об этом. Дело в том, что тенденция разделять и наполовину персонифицировать различные способности — интеллект, волю, чувства — является пагубной. Нашей целью должно быть объединение нашей личности, чтобы наш глаз был единым, а все наше тело наполнено светом.

Мы вкратце рассмотрели три стадии восходящего пути мистика. Изложенный в нем образ жизни, без сомнения, был определен эмпирически, и ничто не мешает самому простому и неграмотному святому основывать свое поведение на этих принципах. Многие средневековые мистики не имели вкуса к спекуляциям или философии; [34] они признавали авторитетным весь свод церковных догм и посвящали все свое внимание совершенствованию духовной жизни в познании и любви к Богу. Но этого нельзя сказать о лидерах. Христианский мистицизм фигурирует в истории в основном как интеллектуальное движение, воспитанный платонический идеализм; и если когда-либо, на время, оно забывало о своей ранней истории, вскоре находили людей, которые возвращали его к "его старой любящей кормилице - платонической философии". В третьей и четвертой лекциях этого курса моей задачей будет показать, как спекулятивный христианский мистицизм вырос из неоплатонизма; но нам не будет позволено забывать платоников даже в более поздних лекциях. "Огонь все еще горит на алтарях Плотина", - как сказал Евнапий.

Мистицизм сам по себе не является философией, так же как и религией. С интеллектуальной стороны его называют "бесформенной спекуляцией".[35] Но до тех пор, пока спекуляции или интуиции не вошли в формы нашего мышления, они не являются разменной монетой даже для мыслителя. Роль, которую играет мистицизм в философии, параллельна той роли, которую он играет в религии. Как в религии она проявляется в бунте против сухого формализма и холодного рационализма, так и в философии она выступает против материализма и скептицизма.[36] Таким образом, можно говорить о спекулятивном мистицизме и даже указывать на определенные идеалистические направления мысли, которые без всякой ложности можно назвать философией мистицизма. В этой вводной лекции я могу, конечно, лишь намекнуть на них в самой простой и сжатой форме. И следует помнить, что сегодня я взялся очертить общие характеристики мистицизма, а не христианского мистицизма. Более того, в этой Лекции я пытаюсь ограничиться теми разработками, которые считаю нормальными и подлинными, исключая многочисленные аберрантные типы, с которыми мы столкнемся в ходе нашего обзора.

Реальный мир, согласно мыслителям этой школы, создан мыслью и волей Бога и существует в Его разуме. Следовательно, она духовна и выше пространства и времени, которые являются лишь формами, в которых реальность проявляется как процесс.

Когда мы пытаемся представить нашему разуму высшую реальность, духовный мир, в отличие от мира видимости, мы вынуждены формировать образы; и мы вряд ли можем избежать выбора одного из следующих трех образов. Мы можем рассматривать духовный мир как бесконечную длительность, противоположную преходящему, как бесконечную протяженность, противоположную ограниченности в пространстве, или как субстанцию, противоположную тени. Все это, строго говоря, символы или метафоры, [37] поскольку мы не можем рассматривать ни одно из них как буквально верные утверждения о природе реальности; но они настолько близки к истине, насколько мы можем выразить словами. Но когда мы думаем о времени как о куске, отрезанном от начала вечности, так что вечность находится только в

будущем, а не в настоящем; когда мы думаем о небесах как о месте где-то в другом месте, и, следовательно, не здесь; когда мы думаем о высшем идеальном мире, который высосал из этого всю жизнь, так что мы теперь ходим в тщетной тени, — тогда мы расплачиваемся за наши символические репрезентативные методы мышления и должны обратиться к философии, чтобы она помогла нам избавиться от сомнений и трудностей, в которые вовлекла нас наша ошибка. Один тест безошибочен. Какой бы взгляд на реальность ни углублял наше понимание огромных проблем жизни в мире, в котором мы вращаемся, он *для нас* ближе к истине, чем любой взгляд, который уменьшает это чувство. Нам открывается истина, что мы можем иметь *жизнь*, и иметь ее с избытком.

Мир таким, какой он есть, - это мир таким, каким его видит Бог, а не таким, каким его видим мы. Наше видение искажено не столько ограничениями конечности, сколько грехом и невежеством. Чем больше мы сможем поднять себя по шкале бытия, тем больше наши представления о Боге и мире будут соответствовать реальности. "Каковы сами люди, таким им будет казаться и Сам Бог", - говорит английский платонист Джон Смит. Ориген также говорит, что те, кого Иуда повел схватить Иисуса, не знали, кто Он такой, ибо темнота их собственных душ отразилась на Его чертах.[38] А Данте в очень красивой отрывке говорит, что он чувствовал, что поднимается в более высокий круг, потому что видел, как лицо Беатриче становится все прекраснее.[39]

Этот взгляд на реальность как на перспективу, которая постепенно открывается взору восходящего на святую гору, очень близок сердцу мистицизма. Она основывается на вере в то, что идеал не только должен быть, но *является* реальным. Некоторые применяли его, в частности, такой серьезный, но фантастический мыслитель, как Джеймс Хинтон, предлагая решение проблемы зла. Мы столкнемся с попытками справиться с этой великой трудностью у нескольких христианских мистиков. Проблема среди писателей-спекулянтов заключалась в том, как примирить Абсолют философии, который выше всех различий, [40] с Богом религии, у которого более чистые глаза, чем у того, кто видит беззаконие. Они не могли допустить, что зло имеет существенное существование отдельно от Бога, из страха запутаться в неразрешимом дуализме. Но если зло происходит от Бога, как Бог может быть добрым? Мы обнаружим, что преобладающей точкой зрения было то, что "Зло не имеет субстанции". "Нет ничего, - говорит Григорий Нисский, - что выходило бы за пределы Божественной природы, кроме одного морального зла. И это, можно сказать парадоксально, имеет свое бытие в небытии. Ибо генезис морального зла - это просто лишение бытия.[41] То, что, собственно говоря, существует, является природой добра". Другими словами, Божественная природа - это то, что ничего не исключает и ничему не противоречит, кроме тех атрибутов, которые противоречат природе реальности; это то, что гармонизирует все, кроме разногласий, любит все, кроме ненависти, проверяет все, кроме лжи, и украшает все, кроме уродства. Таким образом, то, что выходит за рамки понятия Бога, при рассмотрении оказывается не просто нереальным, но нереальностью как таковой. Но отношение зла к Абсолюту не является религиозной проблемой. Согласно нашему опыту, зло существует как позитивная сила, неподвластная закону Божьему, хотя его постоянно отвергают и превращают в инструмент добра. Об этом предмете мы должны сказать подробнее позже. Здесь мне нужно только добавить, что светлая уверенность в конечном торжестве добра сияет в трудах большинства мистиков, особенно, я думаю, у наших собственных соотечественников. Все кембриджские платоники оптимистичны; и в прекрасных, но малоизвестных *Откровениях* Юлианы Норвичской мы находим страницу за страницей припев "Все будет хорошо". "Грех пристойен, [42] но все будет хорошо, и все будет хорошо".

Поскольку вселенная - это мысль и воля Бога, выраженные в формах времени и пространства, все в ней отражает природу своего Создателя, хотя и в разной степени. Эригена прекрасно говорит: "Каждое видимое и невидимое создание есть теофания, или явление Бога". Чистейшее зеркало в мире — это высшее из сотворенных вещей - человеческая душа, не омраченная грехом. И это подводит нас к точке, в которой мистицизм распадается на два класса.

Вопрос, который разделяет их, заключается в следующем: на более высоких стадиях духовной жизни узнаем ли мы большую часть природы Бога путем пристального, сочувственного, благоговейного наблюдения за окружающим миром, включая наших ближних, или погружаясь в глубины нашего внутреннего сознания и стремясь к прямому и постоянному общению с Богом? Каждый метод может претендовать на весомые названия. Первый, который станет темой моих седьмой и восьмой лекций, очень удачно описан Чарльзом Кингсли в одном из первых писем.[43] "Великий мистицизм, - говорит он, - это вера, которая укрепляется во мне с каждым днем, в то, что все симметричные природные объекты ... являются прообразами некой духовной истины или существования Все кажется исполненным Божьего отражения, если бы мы только могли это увидеть О, увидеть бы, хотя бы на мгновение, всю гармонию великой системы! услышать хоть раз музыку, которую создает вся вселенная, выполняя Его приказы! Когда я ощущаю окружающее меня ощущение тайны, я испытываю прилив энтузиазма по отношению к Богу, который, кажется, является его неотъемлемым эффектом ".

На другой стороне стоит большинство ранних мистиков. Вера, что Бог "ближе к нам, чем дыхание, и ближе, чем руки и ноги", они нетерпеливы к любым посредникам. "Нам не нужно искать Его следы в Природе, когда мы можем узреть Его лицо в самих себе", - таков их ответ Св. Прекрасное выражение Августина о том, что все яркое и прекрасное в мире - это "следы нетварной Мудрости".[45]"Кольридж выразил свои чувства в своей "Оде унынию" —

"Это были напрасные усилия,
Хотя я должен был смотреть вечно
О том зеленом свете, который еще горит на Западе;
Я не могу надеяться на победу внешних форм
Страсть и жизнь, источники которых находятся внутри".

"Благодать действует изнутри вовне, - говорит Рейсбрук, - ибо Бог ближе к нам, чем наши собственные способности. Следовательно, она не может исходить от образов и чувственных форм". "Если ты хочешь исследовать глубины Божьи, - говорит Ричард Сен-Викторский, - исследуй глубины своего собственного духа".

Истина в том, что есть два движения — *систола* и *диастола* духовной жизни, — расширение и концентрация. Обычно наблюдается тенденция подчеркивать одно в ущерб другому; но они должны работать вместе, поскольку каждое из них беспомощно без другого. Как говорит Шекспир[46]—

"И сам глаз,
Этот чистейший дух чувств, не созерцает себя,
Не идя от себя, но противостоя друг другу глазами,
Приветствуя друг друга формой друг друга:
Ибо умозрение не обращается к самому себе

, пока оно не совершит путешествие и не отразится там,
Где оно может увидеть себя".

Природа нема, и наши собственные сердца немые, пока им не будет позволено говорить друг с другом. Тогда оба будут говорить с нами о Боге.

Спекулятивный мистицизм в значительной степени занимался этими двумя великими темами — имманентностью Бога природе и отношением человеческой личности к Божественному. Прежде чем я закончу, необходимо сказать несколько слов по обоим этим вопросам.

Единство всего сущего - фундаментальная доктрина мистицизма. Бог есть во всем, и все есть в Боге. "Его центр повсюду, а Его окружность нигде", - как выразился святой Бонавентура. Часто утверждается, что эта доктрина ведет прямо к пантеизму и что спекулятивный мистицизм всегда и обязательно пантеистичен. Это, конечно, вопрос первостепенной важности. Именно в надежде адекватно подойти к этому Вопросу я выбрал трех писателей, которых часто называют пантеистами, для обсуждения в этих Лекциях. Я имею в виду Дионисия Ареопагита, Скотта Эригена и Экхарта. Но было бы невозможно даже изложить мою аргументацию за те несколько минут, которые у меня остались сегодня утром.

Мистики очень склонны принять, в измененной форме, старое представление об *anima mundi*. Когда Эригена говорит: "Будьте твердо уверены, что Слово — второе Лицо Троицы — есть Природа всех вещей", он имеет в виду, что Логос - это космический принцип, Личностью которого является вселенная, внешним выражением или видимостью.[47]

Нас сейчас не интересуют космологические спекуляции, но влияние этой теории на человеческую личность очевидно. Если Сын Божий рассматривается как всеобъемлющий и вездесущий космический принцип, то "мистический союз" верующего со Христом становится чем-то гораздо более близким, чем этическая гармония двух взаимоисключающих волей. Вопрос, который волнует мистиков, заключается не в том, возможна ли такая вещь, как слияние личностей, а в том, осознает ли душа, когда достигает единения со своим Господом, жизнь, отличную от жизни Слова. Мы обнаружим, что некоторые из лучших мистиков сбились с пути в этом вопросе. Они учат реальной замене человеческой природы Божественной, таким образом обезличивая человека и подвергая его большой опасности опасного высокомерия. Ошибка фатальна даже с умозрительной стороны, ибо только по аналогии с человеческой личностью мы можем представить себе совершенную личность Бога; а без личности вселенная разваливается на куски. Личность - это не только самое строгое единство, о котором мы имеем какой-либо опыт; это факт, который создает постулат единства, на котором основана вся философия.

Но можно сохранить личность, не рассматривая человеческий дух как монаду, независимую и резко отделенную от других духов. Различие, а не разделение, является признаком личности; но именно разделение, а не различие, запрещает единение. Ошибка, согласно психологии мистика, заключается в том, что он рассматривает самосознание как меру личности. Глубины личности непостижимы, как уже знал Гераклит;[48] свет сознания играет только на поверхности вод. Жан Поль Рихтер является истинным выразителем этой характерной доктрины, когда он говорит: "Мы приписываем слишком малые размеры нашей богатой империи самих себя, если мы исключаем из нее область бессознательного, которая напоминает огромный темный континент. Мир, который люди нашей памяти открывают в своем вращении лишь несколькими

светящимися точками за раз, в то время как его огромная и изобилующая масса остается в тени.... Мы ежедневно наблюдаем, как сознательное переходит в бессознательное; и не обращаем внимания на басовый аккомпанемент, который продолжают играть наши пальцы, в то время как наше внимание направлено на свежие музыкальные эффекты.[49]" Это так далеко от истины, что "я" нашего непосредственного сознания является нашей истинной личностью, что мы можем обрести индивидуальность как духовные и рациональные существа, только выйдя за пределы, которые выделяют нас как отдельных личностей. Можно сказать, что отдельная индивидуальность - это барьер, который мешает нам осознать наши истинные привилегии как личностей.[50] И поэтому мистик очень буквально интерпретирует максимум нашего Господа, в которой многие нашли фундаментальный секрет христианства: "Тот, кто спасет свою жизнь — свою душу, свою личность — потеряет ее; а тот, кто потеряет свою жизнь ради Меня, обретет ее". Ложное "я" должно умереть - более того, должно "умирать ежедневно", ибо процесс постепенный, и ему нет предела. Это процесс бесконечного *расширения* - осознания новых соответствий, новых симпатий и сродства с не-нами, сродство с которыми обуславливает нашу истинную жизнь как личностей. Парадокс оскорбителен только для формальной логики. Исходя из опыта, я полагаю, никто не стал бы утверждать, что человек, который практически осознал, в максимально возможной степени, общую жизнь, которую он черпает у своего Создателя и разделяет со всеми другими сотворенными существами, — я имею в виду, осознал это настолько, что извлек из этого сознания все влияния, которые могут воздействовать на него извне, — тем самым рассеялся и потерял свою индивидуальность и стал менее личностью, чем другой, который возвел стену вокруг своей индивидуальности и жил, как говорит Платон, жизнью ракушки.[51]

Мы можем прийти к тому же выводу, проанализировав то безусловное чувство долга, которое мы называем *совестью*. Это моральное чувство не может быть фиксированным кодом, внедренным в наше сознание, поскольку тогда мы не смогли бы объяснить ни вариации моральных взглядов, ни чувство *долга* (в отличие от необходимости), которое побуждает нас им подчиняться. Это не может быть продуктом существующего морального кодекса общества, поскольку тогда мы не смогли бы объяснить ни происхождение этого общественного мнения, ни упорный бунт против его ограничений, который мы находим у величайших умов. Единственная гипотеза, объясняющая факты, состоит в том, что в сознании мы ощущаем движения универсального Разума, который стремится превратить человеческий организм в самостоятельный орган, веру, которая выражается религиозным языком в том, что именно Бог побуждает нас как хотим, так и действовать по Своему благоволению.

Если далее спросить, что является нашей личностью, изменяющимся *мною* (как называет это Фенелон), или идеальным "я", конечной целью или развивающимися состояниями? мы должны ответить, что это и то, и другое, и что корень мистической религии заключается в убеждении, что она одновременно является и тем, и другим, и ни тем, ни другим.[52] *Мое* стремится достичь своей цели, но поскольку цель бесконечна, ни один процесс не может ее достичь. Те, кто "считал себя постигшими", тем самым оставили мистическую веру; и те, кто из представления о *бесконечном прогрессе* приходят к пессимистическому выводу, в равной степени неверны мистическому вероучению, которое учит нас, что мы уже потенциально являемся теми, кем Бог хочет, чтобы мы стали. Заповедь "Будьте совершенны", как и все Божественные заповеди, в то же время является обещанием.

Утверждать, что мы можем достичь внутреннего *единства* только превзойдя простую индивидуальность, - значит констатировать тот же парадокс в другой форме. Независимое, непроницаемое "я" демонстрирует свою нереальность, будучи внутренне диссонирующим. Нет смысла расширять границы нашей жизни, если неизменным центром всегда является *это*. Существуют, если я позволю себе прибегнуть к метафоре, другие круги с другими центрами, в которые мы жизненно вовлечены. И таким образом, сочувствие, или любовь, которая является сочувствием в своей высшей силе, является великим *искупителем* как внутри, так и снаружи. Старой пифагорейской максиме, гласящей, что "человек должен быть *единым*", [53] вторят все мистики. Он должен быть един, как един Бог и един мир; ибо человек - это микрокосм, живое зеркало вселенной. Здесь мы снова сталкиваемся с характерной мистической доктриной, которая, возможно, наиболее полно разработана в "*Жизнеописании*" Авицеброна (Ибн Гебироля), труде, имевшем большое влияние в средние века. Эта доктрина оправдывает использование *анalogии* в вопросах религии и имеет большое значение. Можно было бы почти смело сказать, что все выводы о мире над нами, которые *не* основаны на аналогии с нашим собственным ментальным опытом, либо ложны, либо бессмысленны.

Идея человека как микрокосма развивалась двумя путями. Плотин сказал, что "каждый человек двойствен", имея в виду, что одна сторона его души соприкасается с умопостигаемым, другая - с чувственным миром. Он тщательно объясняет, что доктрина Божественной Имманентности не означает, что Бог *разделяет* Себя среди множества индивидуумов, но что они приобщаются к Нему в соответствии со своей степенью восприимчивости, так что каждый потенциально обладает всей полнотой Бога. Прокл пытается объяснить, как это может быть. "Есть три вида *Целостностей* — первые, предшествующие частям; вторые, составленные из частей; третьи, соединяющие в одно целое части и целое.[54]" В этом третьем смысле целое пребывает в частях, так же как части в целом. Святой Августин излагает ту же доктрину более ясным языком.[55] Сразу станет ясно, как эта доктрина поощряет тот тип мистицизма, который призывает нас "погрузиться в глубины наших собственных душ", чтобы найти Бога.

Не менее важно и интересно другое развитие теории о том, что человек - это микрокосм. Излюбленная доктрина мистиков состоит в том, что человек в своей индивидуальной жизни повторяет духовную историю расы, во многом таким же образом, как эмбриологи говорят нам, что нерожденный младенец повторяет весь процесс физической эволюции. Из этого следует, что Воплощение, центральный факт человеческой истории, должно иметь свой аналог в опыте индивида. Мы обнаружим, что это учение о рождении младенца Христа в душе имеет огромное значение в системах Экхарта, Таулера и наших кембриджских платоников. Как мы увидим, это несколько опасная доктрина; но я осмеливаюсь думать, что у нее есть не только прошлое, но и будущее, поскольку прогресс современной науки значительно усилил аналогии, на которых она основывается. В своей следующей лекции я покажу, насколько сильно святой Павел ощущал его ценность.

Я надеюсь, что в этом кратком введении будут обозначены основные характеристики мистического богословия и религии. Это тип, который столь же отталкивает одни умы, сколь и привлекателен для других. Кольридж сказал, что каждый рождается платоником или аристотелистом, и, возможно, можно было бы адаптировать эпиграмму, сказав, что каждый от природы либо мистик, либо законник. Классификация, действительно, кажется, соответствует глубокому различию в человеческих характерах; сомнительно, чтобы где-нибудь можно было найти человека, которому можно было бы доверить уравновесить чашу весов— скажем, между

Фенелоном и Боссюэ. Раскол во многом такой же, как тот, который вызывает вечную борьбу между традицией и просвещением, между священником и пророком, которая привела к глубочайшим трагедиям в истории человечества и, вероятно, будет продолжаться, пока существует мир. Законнику — с его концепцией Бога как праведного Судьи, раздающего награды и наказания, "Великого надсмотрщика", в винограднике которого нам приказано трудиться; Евангелия как "нового закона" и санкции долга как "категорического императива" — никогда не будет легко сочувствовать тем, чьи любимые слова — триада Святого Иоанна - свет, жизнь и любовь, и кто находит эти названия наиболее подходящими для выражения того, что они знают о природе Бога. Но те, для кого Четвертое Евангелие является самой яркой жемчужиной в Библии и кто может проникнуться подлинным духом учения Святого Павла, я надеюсь, смогут проявить некоторый интерес к историческому развитию идей, которые в своей христианской форме, безусловно, основаны на этих частях Нового Завета.

СНОСКИ:

[Сноска 2: Определения мистицизма и мистической теологии приведены в Приложении А.]

[Сноска 3: Обсуждение влияния греческих мистерий на христианский мистицизм см. в Приложении В.]

[Сноска 4: Толак принимает первое происхождение (ср. Suidas, [греческий: мистерия эклетесан пара к нам, акуонтас мьен к стоме кай медени таута экзегейстаи]); Петерсен, последнее. Нет сомнений, что [греч. *myêsis*] было противопоставлено [греч. *epopteia*] и в этом смысле обозначало *неполное* посвящение; но оно также включало в себя весь процесс. Преобладающее употребление прилагательного [греч. *мистикос*] относится к чему-то видимому "сквозь темное стекло", к какому-то знанию, намеренно обернутому символами.]

[Сноска 5: Так говорит Исихий, [греческий: Мистай, апо мио, мионтес гар тас аистесейс кай экзотон саркикон фронтидон геномой, вне тас теас аналампсейс эдехонто.] Плотин и Прокл оба используют [греч. *τυφ*] термин "закрытый глаз" для сосредоточенного созерцания.]

[Примечание 6: Я не могу согласиться с Лассоном (в его книге о Мейстере Экхарте) в том, что "связь с греческими мистериями не проливает света на этот предмет". Ни один писатель не оказал большего влияния на рост мистицизма в Церкви, чем Дионисий Ареопагит, главная цель которого - представить христианство в свете платоновской мистериософии. Та же цель очевидна у Климента и у других христианских платоников между Климентом и Дионисием. См. Приложение В.]

[Примечание 7: Следует также иметь в виду, что от каждого исторического примера мистического движения можно ожидать проявления характеристик, которые определяются конкретными формами религиозной мертвенности, в противовес которым оно возникает. Я думаю, что в целом легко отделить эти вторичные, случайные характеристики от тех, которые являются первичными и интегральными, и что тогда мы обнаружим, что лежащая в основе субстанция, которую можно рассматривать как сущность мистицизма как типа религии, поразительно однородна.]

[Сноска 8: Аналогия, используемая Плотинем (*Эннеада* i. 6. 9), часто цитировалась и ей подражали: "Подобно тому, как глаз не мог видеть солнце, если оно само не было подобным солнцу, так и душа не могла видеть Бога, если она не была подобна Богу". Лотце (*Микрокосм* и ср. *Метафизика*, 1-е изд., стр. 109) обвиняет Плотина в этом аргументе. "Реальность внешнего мира полностью отделена от наших чувств. Тщетно называть глаз солнцеподобным, как будто ему нужна особая оккультная сила, чтобы копировать то, что он сам создал: бесплодны все мистические попытки восстановить чувственную интуицию посредством тайного отождествления разума с вещами, реальность вне нас ". Согласуется ли субъективный идеализм этого предложения с последующим догматическим утверждением том, что "природа повсюду одушевлена", определять не в моей компетенции. Последней доктрины придерживается большая школа мистиков: акосмистическая тенденция первой имела слишком большую привлекательность для мистиков другой школы.]

[Примечание 9: Это различие проводится Оригеном и принимается всеми мистическими авторами.]

[Примечание 10: Вера так тесно связана с любовью, что мистики редко пытаются разделить их, да в этом и нет необходимости. Характерен отчет Уильяма Лоу об их работе. "Когда в семени нового рождения, называемом внутренним человеком, пробуждается вера, его вера - это не представление, а реальная сильная сущностная жажда, притягивающее или магнетическое желание Христа, которое, поскольку оно исходит из семени Божественной природы в нас, привлекает и объединяется с себе подобными: оно держится за Христа, облекается в Божественную природу и живым и реальным образом обретает силу над всеми нашими грехами и эффективно совершает наше спасение" (*Основания и резоны христианского возрождения*).]

[Сноска 11: Р.Л. Неттлшип, *Останки*.]

[Footnote 12: "Nescio si a quoquam homine quartus (gradus) in hac vita perfecte apprehenditur, ut se scilicet diligat homo tantum propter Deum. Asserant hoc si qui experti sunt: mihi (fateor) impossibile videtur" (*De diligendo Deo*, xv.; *Epist.* xi. 8).]

[Сноска 13: Из проповеди Смита, кембриджского платониста. Плотин тоже хорошо говорит [греческий: "это все эйдос, дающий пери тонне источник бион зетей, или тонне источник бион зетей"] (*Эннеада* i. 4. 12).]

[Сноска 14: Из проповедей Смита.]

[Сноска 15: пиндарово [греческое: генойо ойос эсси матон] - прекрасное мистическое изречение. (*Пит.* 2. 131.)]

[Примечание 16: Строго говоря, путь объединения (*via*) ведет к созерцательной жизни (*vita*). Cf. Benedict, xiv., *De Servorum Dei beatific.*, iii. 26, "Perfecta hæc mystica unio reperitur regulariter in perfecto contemplativo qui in vita purgativa et illuminativa, id est meditativa, et contemplativa diu versatus, ex speciali Dei favore ad infusam contemplativam evectus est." О трех путях Суарес говорит: "Различайте единую мистику через, очищающим, иллюминативным и объединяющим". Молинос был совершенно неортодоксальным мистиком, уча, что есть только "unica via, scilicet interna", и это утверждение было осуждено Буллой Иннокентия XI.]

[Сноска 17: У Плотина гражданские добродетели *предшествуют* очищению; но они не считаются, как у некоторых извращенных мистиков, лежащими *вне* пути восхождения.]

[Сноска 18: Таулер старается поставить социальное служение на его истинную основу. "Один может прясть, - говорит он, - другой может шить обувь; и все это - дары Святого Духа. Говорю вам, если бы я не был священником, я бы счел великим даром то, что умею делать обувь, и постарался бы делать ее так хорошо, чтобы она была образцом для всех". В более поздней лекции я вернусь к обвинению в праздном пренебрежении обязанностями, которое так часто выдвигается против мистиков.]

[Сноска 19: Р.Л. Неттлшип, *Останки*.]

[Footnote 20: In a Roman Catholic manual I find: "Non raro sub nomine theologiæ mysticæ intelligitur etiam ascesis, sed immerito. Nam ascesis consuetas tantum et tritas perfectionis semitas ostendit, mystica autem adhuc excellentiorem viam demonstrat." Это делается для того, чтобы отождествить "мистическое богословие" с высшими ступенями лестницы. Таким любопытным образом оно использовалось со времен средневековья. Ribet says, "La mystique, comme science spéciale, fait partie de la théologie ascétique"; that part, namely, "dans lequel l'homme est réduit à la passivité par l'action souveraine de Dieu." "L'ascèse" определяется как "восхождение к жизни".]

[Сноска 21: Ср. Сборник лекций и эссе профессора У. Уоллеса, стр. 276.]

[Сноска 22: См. Приложение С о доктрине обожения.]

[Сноска 23: Итак, Фенелон, после утверждения истины мистического "преображения", добавляет: "Неверно говорить, что преобразование - это обожествление реальной и естественной души, или ипостасный союз, или неизменное соответствие Богу".]

[Сноска 24: *Жизнь Теннисона*, том i, стр. 320. Любопытный опыт, заключающийся в том, что повторение его собственного имени вызывало своего рода транс, использован поэтом в его прекрасном мистическом стихотворении "Древний мудрец". Действительно, было бы одинаково легко проиллюстрировать эту тему на примере прозы Вордсворта и поэзии Теннисона.]

[Сноска 25: Смотрите очень интересное примечание в Harnack, *История догмы*, том i, стр. 53.]

[Footnote 26: The Abbé Migne says truly, "Ceux qui traitent les mystiques de visionnaires seraient fort étonnés de voir quel peu de cas ils font des visions en elles-mêmes." And St. Bonaventura says of visions, "Nec faciunt sanctum nec ostendunt: alioquin Balaam sanctus esset, et asina, quæ vidit Angelum."]

[Сноска 27: Следующий отрывок из святого Франциска Сальского имеет во многом тот же эффект, что и те, на которые ссылаются в тексте: "Философы-месмы, которые распознают определенные достижения природы, совершенные в ходе практического применения идей, а также рассмотрения соответствующих выборов. Une marque de la bonne et sainte extase est qu'elle ne se prend ny attache jamais tant à l'entendement qu'à la volonté, laquelle elle esmeut,

eschauffe, et rempli d'une puissante affection envers Dieu; de manière que si l'extase est plus belle que bonne, plus lumineuse qu'affective, elle est grandement douteuse et digne de soupçon."]

[Сноска 28: Некоторые из моих читателей могут найти удовлетворение в следующем отрывке Джереми Тейлора: "В самом деле, когда люди долгое время были смягчены постоянным налетом религии, а их духи стали робкими и склонными к впечатлению благодаря усердной молитве и постоянным мукам умерщвления плоти — фантазия, которая является очень важным инструментом набожности, постоянно поддерживается в тепле, в расположении и способности воспламеняться и вспыхивать в великих восхождениях; и когда они переносят перенесения, неподвластные тяготам и поддержке разума, они страдают неизвестно от чего и называют это болезнью. это то, что им заблагорассудится". Генри Мор тоже говорит, что те, кто хотел бы "очистить всю свою природу от каких бы то ни было образов животных", находят только "опустошение, безмолвное одиночество и одну сплошную сухость и пустоту. И все же, в то время как человек воображает себя таким образом полностью Божественным, он не осознает, что даже тогда его удерживает его животная природа; и что это не что иное, как тишина и неподвижность меланхолии, которая таким образом злоупотребляет им, вместо истинного Божественного принципа ".]

[Сноска 29: Платон, *Федр*, 244, 245; *Ион*, 534.]

[Footnote 30: Lacordaire, *Conférences*, xxxvii.]

[Сноска 31: Сравните также энергичные слова Генри Мора, самого мистического из группы: "Тот, кто неверует и отбрасывает ясный и осторожный разум в вещах, которые подпадают под обсуждение разума, под предлогом стремления к некоему высшему принципу (что, тысяча к одному, доказывает лишь увлечение меланхолией и суеверную галлюцинацию), так же смешон, как если бы он не использовал свои естественные глаза для определения их истинного объекта до появления какого-нибудь сверхъестественного света или пока у него не будет пары очков, сделанных из того же материала ". хрустальные небеса, или *изэмпирия*, чтобы повиснуть у него на носу, чтобы он мог смотреть сквозь них".]

[Сноска 32: Конечно, в каком-то смысле любое сильное чувство поднимает нас "выше разума". Но это слишком вольное использование слова "разум".]

[Сноска 33: [греч. ho nous basileus], говорит Плотин.]

[Footnote 34: Roman Catholic writers can assert that "la plupart des contemplatifs étaient dépourvus de toute culture littéraire." Но их понятие "созерцания" - это пассивное получение "сверхъестественных милостей", о чем подробнее будет сказано в Лекциях IV. и VII.]

[Footnote 35: "Die Mystik ist formlose Speculation," Noack, *Christliche Mystik*, p. 18.]

[Примечание 36: Атомисты, начиная с Эпикура, были особенно ненавистны мистикам.]

[Примечание 37: Теория о том, что реально время, но не пространство, приводит нас к серьезным трудностям. Это корень наименее удовлетворительного вида эволюционного оптимизма, который, во-первых, забывает, что идея постоянного прогресса во времени безнадежно расходится с тем, что мы знаем о судьбе мира; и, во-вторых, что простой *прогресс*

бессмыслен. Каждая сотворенная вещь имеет свою фиксированную цель в реализации идеи, которая была имманентна ей с самого начала.]

[Сноска 38: Ориген в *Матф.*, Ком. Серия, 100; *Contra Celsum*, ii. 64. Упоминается Биггом, *Христианские платоники Александрии*, стр. 191.]

[Сноска 39: *Paradiso* viii. 13—

"Io non m'accorsi del salire in ella;
Ma d'esserv' entro mi fece assai fede
La donna mia ch'io vidi far più bella."]

[Сноска 40: "Deo nihil opponitur", - говорит Эригена.]

[Сноска 41: Сравните книгу Брэдли "*Видимость и реальность*", где показано, что существенными атрибутами Реальности являются гармония и инклюзивность.]

[Сноска 42: т.е. "необходимый" или "целесообразный".]

[Сноска 43: *Жизнь*, том i, стр. 55.]

[Сноска 44: Дж. Смит, *Избранные рассуждения*, v. Итак, Бернард говорит (*De Consid.* v. I): "что такое opus est scalis tenenti iam solium?"

[Сноска 45: август. *De Libero Arbitrio*, ii. 16, 17.]

[Сноска 46: *Троил и Крессида*, Акт III. Сцена 3.]

[Сноска 47: Это представление о мире как о живом существе встречается у Плотина: и Ориген определенно учит, что "как наше тело, хотя и состоит из множества членов, все же является организмом, который удерживается вместе одной душой, так и вселенную следует рассматривать как огромное живое существо, которое поддерживается силой и Словом Божьим". Он также считает, что солнце и звезды - это духовные существа. Святой Августин тоже (*De Civitate Dei*, iv. 12, vii. 5) рассматривает вселенную как живой организм; и это учение появляется гораздо позже у Джордано Бруно. Согласно этой теории, мы являемся вспомогательными членами всеобъемлющего организма, и между нашим собственным и волевым центрами универсального Эго могут существовать промежуточные центры воли. Среди современных систем Фехнера, по-видимому, наиболее соответствует этим предположениям система Фехнера. Он рассматривает жизнь в виде ряда концентрических кругов сознания, внутри всеобъемлющего круга, который представляет сознание Бога.]

[Сноска 48: [Греческий: psuchês peirata ouk an exeuroio pasan epiporeuomenos hodon outô bathyn logon echei], Фрагмент. 71.]

[Сноска 49: Дж.П. Рихтер, *Селина*. Сравните также, Лотце, *Микрокосм*: "Внутри нас скрывается мир, форму которого мы постигаем несовершенно, и действие которого, когда на определенных этапах оно попадает в поле нашего зрения, удивляет нас предзнаменованиями неизвестных глубин нашего существа".]

[Сноска 50: Как говорит Лотце, "Конечное существо не содержит в себе условий своего собственного существования". Оно должно бороться, чтобы достичь полной индивидуальности; или, скорее, поскольку личность безоговорочно принадлежит только Богу, к той мере индивидуальности, которая отведена нам. Вечная жизнь - это не что иное, как достижение полной индивидуальности, сознательного существования в Боге.]

[Сноска 51: Дж.А. Пиктон (*Тайна материи*, стр. 356) хорошо описывает этот вопрос: "Мистицизм состоит в духовной реализации более грандиозного и безграничного единства, которое смиряет всякое самоутверждение, растворяя его в более широкой славе. Из этого не следует, что чувство индивидуальности обязательно ослабляется. Но привычное созерцание Божественного единства внушает людям ощущение, что индивидуальность является лишь феноменальной. Отсюда парадокс мистицизма. Ибо помимо этой феноменальной индивидуальности, мы не должны осознавать свое собственное ничтожество, а личная жизнь хороша только через блаженство растворения в Боге. [Скорее, я бы сказал, через блаженство обретения нашей истинной жизни, которая сокрыта со Христом в Боге.] Истинное религиозное поклонение состоит не в признании величия, которое оценивается путем сравнения, а скорее в ощущении Существа, превосходящего всякое сравнение, потому что Оно придает феноменальным существам единственную реальность, которую они могут познать. Следовательно, глубочайшее религиозное чувство неизбежно уклоняется от мысли о Боге как о некоем гигантском "Я" среди множества второстепенных "я". Сама мысль о подобном - насмешка над глубочайшей преданностью".]

[Сноска 52: См. Далее Приложение С, стр. 366-7.]

[Сноска 53: [Греческий: *hena genesthai ton anthrōpon dei*]: Пифагор, цитируемый Климентом. Ср. Плотин, *Enn.* vi. 9. I, [Греческий: *кай хьюджия де, хотан, который является синонимом сомы, кай каллос хотан, который является геносом та мория, катающая физику, кай арете психики хотан, который является гомологом кай эйса хеноте*].]

[Сноска 54: Прокл, в *Тим.* 83. 265.]

[Footnote 55: Aug. *Ep.* 187. 19: "Deus totus adesse rebus omnibus potest, et *singulis totus*, quamvis in quibus habitat habeant eum pro suæ capacitatis diversitate, alii amplius, alii minus." Еще яснее, Бонавентура, *Итин. наставление. ad Deum*, 5: "Totum intra omnia, et totum extra: ac per hoc est *sphæra intelligibilis*, cuius centrum est ubique, et circumferentia nusquam."]

ЛЕКЦИЯ II

[Греческий: "За ес зена эдидаксена эпифаниса с дидаскалосом, хина за эйзена хастерона с теосом хорегесом".]

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ.

"Но души, причастные Его собственной хорошей жизни
Он любит как Самого себя: дорог, как Его глаз
Они для Него; Он никогда их не оставит:
Когда они умрут, тогда умрет Сам Бог:
Они живут, они живут в благословенной вечности".

ГЕНРИ МОР.

"Amor Patris Filiique,
Par amborum, et utrique
Compar et consimilis:
Cuncta reple, cuncta foves,
Астра регис, целум движется,
Permanens immobilis.

"Te docente nil obscurum,
Te præsente nil impurum;
Sub tua præsentia
Gloriatur mens iucunda;
Per te læta, per te munda
Gaudet conscientia.

"Consolator et fundator,
Habitator et amator
Cordium humilium;
Pelle mala, terge sordes,
Et discordes fac concordos,
Et affer præsidium."

АДАМ СЕН-ВИКТОРСКИЙ

МИСТИЧЕСКИЙ ЭЛЕМЕНТ В БИБЛИИ

"Чтобы Христос верою обитал в сердцах ваших; для того, чтобы вы, будучи укоренены и утверждены в любви, были сильны постигать со всеми святыми, что такое широта и протяжение, высота и бездна, и познать любовь Христову, превосходящую всякое разумение, дабы вы исполнились всей полноты Божией". —ЕФ. iii. 17-19.

Задача, которая сейчас стоит передо мной, состоит в том, чтобы рассмотреть, насколько тот тип религии и религиозной философии, который я пытался в общих чертах описать в своей последней лекции, представлен в Священном Писании и санкционирован им. Я посвящу большую часть своего времени Новому Завету, поскольку в Ветхом мы не найдем многого, что могло бы помочь нам. Еврейскому уму и характеру, несмотря на их глубокую религиозность, был чужд мистицизм. Во-первых, религия Израиля, переходя от того, что было названо генотеизмом — поклонением национальному Богу — к истинному монотеизму, всегда сохраняла жесткое представление об индивидуальности, как человеческой, так и Божественной. Даже пророчество, мистическое по своей сути, в ранний период воспринималось настолько без мистики, насколько это было возможно, Валаам - всего лишь рупор Бога; его послание находится вне его личности, которая остается антагонистичной ему. И, во-вторых, еврейское учение об идеях отличалось от платоновского. Еврей верил, что мир и весь ход истории существовали от века в разуме Бога, но как нереализованная цель, которая постепенно

осуществлялась по мере того, как разворачивался свиток событий. Не существовало представления о том, что видимое каким-либо образом уступает невидимому или лишено реальности. Даже на более поздних этапах своего развития, после того как он был частично эллинизирован, еврейский идеализм имел тенденцию выкристаллизовываться в виде хилиазма или "Апокалипсисов", а не, подобно платонизму, в мечте о совершенном мире, существующем "там". На самом деле, еврейский взгляд на внешний мир был в основном взглядом наивного реализма, но сильно пронизанным верой во Всемогущего Царя и Судью. Более того, у еврея было слабое представление о Божественном в природе: он ревниво поддерживал власть Бога над природой. Величие стихийных сил превозносилось для того, чтобы возвеличить еще большую мощь Того, кто создал и мог разрушить их, и кого небеса небес не могут вместить. Слабость и ничтожество человека в противоположность огромной силе Бога - это отражение, которое созерцание природы обычно вызывало в его уме. "Как может человек быть справедливым с Богом?" - спрашивает Иов. "Который сдвигает горы, и они не знают этого; когда Он ниспровергает их в Своем гневе; который сотрясает землю с ее места, и столпы ее трепещут; который повелевает солнцу, и оно не восходит, и закрывает звезды... Он не такой человек, как я, чтобы я отвечал Ему, чтобы мы сошлись на суде. Между нами нет дневального, который мог бы поднять руку на нас обоих". Ответ, пришедший к Иову из вихря, также не дает никакого намека на "дневного человека" между человеком и Богом, а лишь расширяет предположение о желании человека понять советы Всемогущего. Абсолютное подчинение закону, который находится полностью вне нас и за пределами нашего понимания, - вот заключительный урок этой книги.[56] Нация продемонстрировала достоинства и недостатки этого типа. С одной стороны, она демонстрировала глубокое чувство верховенства морального закона и личной ответственности; упорную независимость и веру в свою миссию; и сильный национальный дух в сочетании с энергичной индивидуальностью; но вместе с этими добродетелями появилась тенденция к экстернализации как религии, так и идеала благополучия: первое стало вопросом форм и церемоний, второе - мирского имущества. Только после краха национального государства эти идеалы претерпели трансформацию и одухотворение. Эти бедствия, которые поначалу казались указанием на безнадежное отчуждение между Богом и Его народом, были средством более глубокого примирения. Мы можем проследить этот процесс, начиная со старой пословицы о том, что "увидеть Бога - значит умереть", вплоть до того замечательного отрывка из Книги Иеремии, где о приближающемся пришествии или, скорее, восстановлении духовной религии возвещается со всей торжественностью, подобающей столь славной вести. "Вот, наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу новый завет с домом Израиля и с домом Иуды.... После тех дней, говорит Господь, Я вложу закон Мой в их внутренности и напишу его в их сердцах; и Я буду их Богом, а они будут Моим народом. И они больше не будут учить каждый своего ближнего и каждый своего брата, говоря: познайте Господа; ибо все они познают Меня, от наименьшего из них до величайшего из них, говорит Господь.[57]" То, что это познание Бога и уверенность в блаженстве, которую оно приносит, есть награда за праведность и чистоту, является главным посланием великих пророков и псалмопевцев. "Кто из нас будет жить в пожирающем огне? Кто из нас будет жить в вечном пламени? Тот, кто ходит праведно и говорит прямо; тот, кто презирает наживу от притеснений, кто удерживает свои руки от взяток, кто затыкает свои уши, чтобы не слышать о крови, и закрывает свои глаза, чтобы не видеть зла, тот будет обитать на высоте; местом защиты его будут скалы; хлеб будет дан ему; воды его будут надежными. Твои глаза увидят царя во всей Его красоте; они узрят землю, которая очень далеко.[58]"

Этот отрывок из Книги Исаяи имеет очень близкое сходство с 15-м и 24-м Псалмами; и есть много других псалмов, которые были дороги христианским мистикам. В некоторых из них мы находим "*amoris desiderium*" - жажду души к Богу, которая является характерной чертой мистического благочестия; в других - тоску по надежному убежищу от провокаций всех людей и распрей языков, которые загнали так много святых в монастырь. Многие отшельники молились словами 73-го псалма: "Кто есть у Меня на небесах, кроме Тебя? и нет никого на земле, кого Я желал бы, кроме Тебя. Плоть моя и сердце мое слабеют; но Бог есть сила сердца моего и удел мой во веки веков". И такие стихи, как "Я прислушаюсь к тому, что Господь Бог скажет обо мне", были слишком привлекательны для квиетистов. Большинству из нас придут на ум другие знакомые стихи. Я только добавлю, что горячая вера и любовь, вдохновлявшие эти псалмы, становятся еще более ценными благодаря благоговению перед законом, который является частью более древнего наследия израильтян.

Я боюсь, что есть много людей, которым "мистический элемент в Ветхом Завете" предложит только каббалистические знания о типах и аллегориях, которые были применены ко всем каноническим книгам, и с особой настойчивостью и смелостью к Песне Песней Соломона. Я выскажу свое мнение об этом классе аллегоризма в седьмой лекции этого курса, которая будет посвящена символизму как ответвлению мистицизма. Было бы невозможно говорить об этом здесь, не предваряя мое обсуждение принципа, который имеет гораздо более широкое значение, чем метод библейской экзегезы. Что касается Песни Песней Соломона, то ее влияние на христианский мистицизм было просто прискорбным. Изящный роман в честь истинной любви был искажен до прецедента и санкции за то, что он дал выход истерическим эмоциям, в котором сексуальные образы свободно использовались для обозначения отношений между душой и ее Господом. Подобные aberrации столь же чужды здравому мистицизму, как и здоровой экзегезе.[59]

В еврейских писаниях более позднего периода, написанных под греческим влиянием, мы находим много платонизма, готового перейти в мистицизм. Но Мудрость Соломона не входит в сферу нашей темы, и то, что необходимо сказать о Филоне и Александрии, будет сказано в следующей лекции. В Новом Завете будет удобно сначала сказать несколько слов о Синоптических Евангелиях, а затем рассмотреть святого Иоанна и святого Павла, где мы найдем большую часть нашего материала.

Первые три Евангелия написаны не на религиозном диалекте мистицизма. Тем более важно заметить, что все фундаментальные доктрины, на которых зиждется система (если мы можем назвать это системой), содержатся в них. Видение Бога обещано в Нагорной проповеди, и обещано только тем, кто чист сердцем. О внутреннем присутствии Христа, или Святого Духа, говорится в нескольких местах; например— "Царствие Божие внутри вас"; "Где двое или трое собраны вместе во имя Мое, там Я посреди них"; "Вот, Я с вами всегда, даже до скончания мира". Единство Христа и членов Его семьи подразумевается словами: "Поскольку вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, вы сделали это и Мне". Наконец, великий закон нравственного мира — закон приобретения через потерю, жизни через смерть, — который является краеугольным камнем мистической (и, как многие говорят, христианской) этики, обнаруживается у Синоптиков, а также у Святого Иоанна. "Всякий, кто попытается обрести свою жизнь (или душу), потеряет ее; но всякий, кто потеряет свою жизнь (или душу), сохранит ее".

Евангелие от святого Иоанна — "духовное Евангелие", как уже называет его Климент, — является уставом христианского мистицизма. Действительно, христианский мистицизм, как я его понимаю, можно было бы почти назвать иоанновским христианством; если бы не было лучше сказать, что иоанновское христианство - это идеал, который христианский мистик ставит перед собой. Ибо мы не можем не чувствовать, что в этом замечательном Евангелии есть более глубокие истины, чем те, которые еще не стали частью религиозного сознания человечества. Возможно, как говорит Ориген, никто не сможет полностью понять ее, если не приложился, подобно ее автору, к груди Иисуса. Мы находимся на святой земле, когда имеем дело с Евангелием от Святого Иоанна, и должны ступать в страхе и благоговении. Но хотя широта, глубина и возвышенность этих возвышенных рассуждений предназначены только для тех, кто может подняться на орлиных крыльях к вершинам духовной жизни, язык так прост и его размах так широк, что даже странствующие люди, хотя и глупцы, вряд ли могут полностью ошибиться в нем.

Давайте сначала кратко рассмотрим, что мы узнаем из этого Евангелия о природе Бога, а затем его учение о спасении человека.

В Евангелии и Первом Послании Святого Иоанна есть три примечательных выражения о Боге Отце: "Бог есть Любовь", "Бог есть Свет" и "Бог есть Дух". Форма предложений учит нас, что эти три качества настолько тесно связаны с природой Бога, что они вводят нас в Его непосредственное присутствие. Нам не нужно пытаться отстать от них или подняться над ними в какую-то более туманную область в нашем поиске Абсолюта. Любовь, Свет и Дух являются для нас именами Самого Бога. И заметьте, что Святой Иоанн, применяя эти полуабстрактные слова к Богу, ни в малейшей степени не умаляет Его личности. Бог *есть* Любовь, но Он также проявляет любовь. "Так возлюбил Бог мир". И Он не только "белое сияние", которое "вечно сияет"; Он может "привлечь" нас к Себе и "послать" Своего Сына, чтобы вернуть нас к Нему.

Слово "Логос" не встречается ни в одной из бесед. отождествление Христа со "Словом" или "Разумом" философов принадлежит самому святому Иоанну. Но все утверждения, содержащиеся в прологе, подтверждаются собственными словами нашего Господа, переданными евангелистом. Они подразделяются на две части: те, которые касаются отношения Христа к Отцу, и те, которые касаются Его отношения к миру. Предсуществование Христа во славе одесную Бога подтверждается несколькими заявлениями: "Что, если вы увидите Сына Человеческого восходящим туда, где Он был прежде?" "И ныне, О Отец, прославь Меня Своим собственным "я", той славой, которую Я имел с Тобою до того, как появился мир". Его возвышение над временем показано торжественным заявлением: "Прежде чем был Авраам, Я есмь". А что касается мира, то у Святого Иоанна мы находим очень важное учение, которое никогда не проникало в популярное богословие, о том, что Слово — это не просто Инструмент в первоначальном творении, - "посредством (или посредством) Им было сотворено все", — но центральная Жизнь, Существо, в котором жизнь существовала и существует как нерушимый атрибут, недооцененная прерогатива, [60] Разум или Мудрость, которая поддерживает и оживляет вселенную, не теряясь в ней. Эта доктрина, которая подразумевается в других частях Евангелия от Иоанна, по-видимому, прямо изложена в прологе, хотя слова были истолкованы иначе. "То, что возникло, - говорит святой Иоанн, - было в Нем жизнью" ([Греч. *ho gegonen, en autô zôên*.]), то есть Слово есть вневременная Жизнь, проявлением которой является временный мир. Этому учению учили многие греческие отцы церкви, а также Скот Эригена и другие спекулятивные мистики. Даже если вместе с антиохийской школой и большинством

позднейших комментаторов мы перенесем слова [греч. *ho gegonen*] в предыдущее предложение, доктрина о том, что Христос есть жизнь, а также свет мира, может быть доказана из Святого Иоанна.[61] Мир - это поэма Слова во славу Отца: в нем и посредством него Он со временем проявляет все богатства, которые Бог навечно вложил в Него.

У Святого Иоанна, как и в мистическом богословии в целом, Воплощение, а не Крест, является центральным фактом христианства. "Слово стало плотью и обитало среди нас" - таков для него высший догмат. И из доктрины Логоса с необходимостью следует, что Воплощение и все, что последовало за ним, рассматривается прежде всего как *откровение* жизни, света и истины. "Та вечная жизнь, которая была у Отца, *явлена* нам", - это часть вступительного предложения первого Послания.[62] "Это послание, которое мы слышали о Нем и возвещаем вам, что Бог есть Свет, и в Нем совсем нет тьмы". Придя в мир, Христос "пришел к Своим". В некотором смысле Он должен был только показать им то, что уже было: Исайя задолго до этого "видел славу Его и говорил о Нем". Таинственное отчуждение, отдавшее мир под власть Князя тьмы, затемнило, но не погасло свет, который озаряет *каждого* человека — неотъемлемую прерогативу всех, кто черпает свое бытие из Солнца Праведности. Этот центральный Свет - Христос, и только Христос. Он один есть Путь, Истина, Жизнь, Дверь, Хлеб Живой и Истинная Лоза. Он одновременно Открывающий и Богооткровенный, Проводник и Путь, Просветитель и Свет. Никто не приходит к Отцу, как только через Него.

Учение этого Евангелия о служении Святого Духа требует особого внимания в нашем настоящем исследовании. Откровение Бога во Христе было полным: не может быть никаких сомнений в том, что святой Иоанн претендует для христианства на положение единого вечно истинного откровения. Но без постепенного просветления Духа это отчасти непонятно, а отчасти ненаблюдаемо.[63] Целью Воплощения было раскрыть Бога *Отца*: "Видевший Меня видел Отца". В этих важных словах (это было сказано) "идея Бога получает постоянное воплощение, и Отец навсегда становится доступным для разумной преданности.[64]" Цель миссии Утешителя - явить *Сына*. Он занимает место вознесенного Христа на земле в качестве живого и активного принципа в сердцах христиан. Его обязанность заключается в том, чтобы напоминать учения Христа и помогать человечеству постепенно понимать их. Наш Господь сказал, что было также много вещей, которые нельзя было сказать в то время Его ученикам, которые были не в состоянии вынести их. Это было оставлено для передачи будущим поколениям Святым Духом. Доктрина развития никогда прежде не получала столь ясного выражения; и мало кто мог отважиться изложить ее так ясно, как святой Иоанн, которого нельзя было заподозрить в том, что он размышлял о времени, когда учения человека Христа могут быть вытеснены.

Давайте теперь обратимся к человеческой стороне спасения и проследим восходящий путь христианской жизни, как он представлен нам в этом Евангелии. Итак, во-первых, у нас есть учение о новом рождении: "Если человек не родится заново (или свыше), он не может увидеть Царствия Божьего". Далее это объясняется как существо, рожденное "от воды и Духа" — слова, которые, вероятно, призваны напомнить нам о рождении мирового порядка из хаоса, как описано в Книге Бытия, а также предложить две идеи очищения и жизни. (Крещение, как символ очищения, было, конечно, уже знакомо тем, кто впервые услышал эти слова.) Тогда у нас есть учение *о вере*, которое глубже, чем у синоптиков. Само выражение [греческое: *pisteuein eis*], "верить в", распространенное у Святого Иоанна и редкое в других местах, показывает, что это слово приобретает новое значение. Вера, по учению Святого Иоанна, больше не рассматривается главным образом как условие сверхъестественных благ; или, скорее, горы,

которые она может сдвинуть, не являются материальными препятствиями. Это акт всей личности, самоотдача Христу. Это должно предшествовать знанию: "Если кто захочет исполнять волю Его, тот узнает об учении", - таково обещание. Это "*credo ut intelligam*" более поздней теологии. Было выдвинуто возражение, что учение святого Иоанна о вере движется по порочному кругу. Он взывает к внутреннему свидетелю; и тем, кто не может услышать это внутреннее свидетельство, сообщается, что они должны сначала поверить, а для этого они не могут найти причин. Но эта критика совершенно упускает из виду суть учения Святого Иоанна. Вера для него - это не принятие утверждения на основании доказательств; еще меньше это принятие утверждения вопреки доказательствам. Это, в первую очередь, решение "выстоять или пасть в соответствии с самой благородной гипотезой"; то есть (можем ли мы не сказать?) следовать за Христом, куда бы Он нас ни повел. Вера начинается с эксперимента и заканчивается переживанием.[65] "Верующий в Него имеет свидетельство в самом себе"; это проверка, которая следует за рискованным предприятием. То, что даже право проводить эксперимент дано свыше; и что этот опыт является не просто субъективным, но универсальным законом, получившим свое высшее подтверждение в истории, — это два факта, которые мы узнаем впоследствии. Обратный процесс, который начинается с критического изучения документов, не может установить то, что мы действительно хотим знать, какими бы убедительными ни были доказательства. В этом смысле, и только в этом, верны слова Теннисона о том, что "ничто достойное доказательства не может быть ни доказано, ни опровергнуто".

Вера, определенная таким образом, едва ли отличается от той смеси восхищения, надежды и любви, которой, по словам Вордсворта, мы живем. Любовь особенно тесно связана с верой. И поскольку христианскую жизнь следует рассматривать, прежде всего, как состояние единения со Христом и Его членов друг с другом, любовь к братьям неотделима от любви к Богу. Этот союз настолько тесен, что ненависть к какому-либо человеческому существу не может существовать в одном сердце слюбовью к Богу. Мистический союз действительно является скорее узами между Христом и Церковью, и между человеком и человеком как членами Христа, чем между Христом и отдельными душами. Наша молитва Господня гласит: "Да будут все они едины, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, чтобы и они были едины в нас". Личную связь между душой и Христом нельзя отрицать; но наслаждаться ею можно только тогда, когда человек "пришел в себя" как член тела. Это включает в себя внутренний переход от ложного изолированного "я" к более широкой жизни, полной сочувствия и любви, которая одна делает нас личностями. Те, кто таким образом живет в соответствии со своей истинной природой, вознаграждаются глубокой непоколебимой убежденностью, которая делает их независимыми от внешних свидетельств. Подобно слепому, который был исцелен, они могут сказать: "Одно я знаю, что, когда я был слеп, теперь я вижу". Слова "мы знаем" повторяются снова и снова в первом Послании с ударением, которое не оставляет места для сомнений в том, что евангелист был готов возложить основную тяжесть своей веры на эту внутреннюю уверенность и без колебаний приписать ее обещанному присутствию Утешителя. Однако мы должны заметить, что это знание или озарение *прогрессирует*. Это подтверждается уже цитированными отрывками о работе Святого Духа. Это также подразумевается словами: "Сия есть жизнь вечная, да познают они Тебя, единственного истинного Бога, и Иисуса Христа, которого Ты послал". Вечная жизнь - это не [греч.: *gnôsis*], знание как владение, а состояние приобретения знания ([греч.: *hina gignôskôsin*]). Я думаю, важно, что святой Иоанн, который так любит глагол "знать", никогда не использует субстантив [греч. *gnôsis*].

Состояние постепенного объединения, в котором мы получаем "благодать на благодать" по мере того, как мы все больше и больше узнаем о "полноте" Христа, называется евангелистом в только что процитированном стихе и в других местах *вечной жизнью*. Об этой жизни обычно говорят как о настоящем достоянии, а не как о надежде на будущее. "Верующий в Сына *hath everlasting life*"; "*he is passed from death unto life*"; "*we are* в Том, Кто истинен, в Иисусе Христе. Это *и есть* истинный Бог и вечная жизнь". Евангелист постоянно пытается перенести нас в ту вневременную область, в которой один день подобен тысяче лет, а тысяча лет - одному дню.

Таким образом, мистицизм святого Иоанна понятен всем; он наложил отпечаток на сам его стиль и пронизывает все его учение. Комментаторы, разделяющие этот образ мыслей, как и следовало ожидать, максимально использовали этот элемент Четвертого Евангелия. Действительно, я не могу не думать, что некоторые из них настолько полно истолковали это в терминах своего собственного идеализма, что они проигнорировали или объяснили очень важные особенности, которые отличают богословие Иоанна от некоторых более поздних мистических систем. Фихте, например, называет святого Иоанна сторонником своей системы субъективного идеализма (если это правильное ее описание) и прибегает к некоторым любопытным частям экзегезы в попытке обосновать это утверждение. А Ройсс (чтобы привести один из примеров своего метода) говорит, что святой Иоанн не мог использовать "последний день" в обычном смысле, "потому что мистическая теология не имеет ничего общего с таким понятием".[66] Я полагаю, он имеет в виду, что мистик, которому нравится говорить о небесах как о состоянии и о вечной жизни как о настоящем достоянии, не имеет права говорить о будущем суде. Я не могу отделаться от мысли, что это очень серьезная ошибка. Нет сомнений в том, что те, кто считает пространство и время всего лишь формами нашего мышления, должны рассматривать традиционную эсхатологию как символическую. Мы не собираемся утверждать, что состоится, в буквальном смысле, грандиозный судебный процесс, Холден, в день и месте, которые могли бы быть объявлены, если бы мы знали об этом. Если это все, что имеет в виду Ройсс, возможно, он прав, говоря, что "мистическая теология не имеет ничего общего с таким понятием". Но если он имеет в виду, что такие выражения, как упомянутые у Святого Иоанна, о вечной жизни как о чем-то здесь и сейчас, подразумевают, что суд происходит сейчас, *и, следовательно, не в будущем*, он приписывает евангелисту, и целому ряду религиозных мыслителей, которые использовали подобные выражения, точку зрения, которую достаточно легко понять, но которая лишена какой-либо ценности, поскольку она полностью не удовлетворяет религиозное сознание. Ощущение контраста между тем, что должно быть, и тем, что есть, является одним из глубочайших источников веры в невидимое. Его можно игнорировать, только закрыв глаза на половину фактов жизни. Легко сказать вслед за Браунингом: "Бог на небесах: с миром все в порядке", или вслед за Эмерсоном, что правосудие не откладывается и что каждый получает по заслугам в этой жизни; но потребовалась бы твердая уверенность или жестокосердие, чтобы отстаивать эти утверждения, стоя среди руин армянской деревни или у смертного одра преданной невинности. Несомненно, есть смысл, в котором можно сказать, что идеальное - это действительное; но только тогда, когда мы поднялись в мысли в область выше антитез прошлого, настоящего и будущего, где "*есть*" обозначает не момент, который проходит, пока мы говорим, но вечное "Сейчас" в разуме Бога. Это не та область, в которой может жить человеческая мысль; и символическая эсхатология религии предоставляет нам формы, в которых возможно мыслить. Основой веры в грядущий суд является глубокая убежденность в рациональности мирового порядка, или, выражаясь религиозным языком, в мудрости и справедливости Бога, от которой мы не можем и не будем

отказываться. Это подтверждается инстинктивной уверенностью, которая сильнее всего проявляется в самых сильных умах и которая не имеет ничего общего с каким-либо желанием ложных "утешений"; [67] это убеждение, а не просто надежда, и у нас есть все основания полагать, что это часть Божественного элемента в нашей природе. Это убеждение, как и другие мистические интуиции, бесформенно: формы или символы, под которыми мы его представляем, - лучшее, что мы можем получить. Они, как говорит Платон, "плот", на котором мы можем плавать по странным морям мысли, находящимся далеко за пределами нашей глубины. Мы можем свободно использовать их, как если бы они были буквально истинны, вспоминая об их символическом характере только тогда, когда они приводят нас в конфликт с естествознанием или когда они соблазняют нас рассматривать мир опыта как нечто небожественное или нереальное.

Важно настаивать на этом пункте, потому что чрезвычайная трудность (или, скорее, невозможность) определения истинных отношений становления и бытия, времени и вечности постоянно побуждает нас принять какое-нибудь простое решение, которое на самом деле разрушает один из двух терминов. Опасность, которая подстерегает нас, если мы будем следовать линии мышления, естественной для спекулятивного мистицизма, состоит в том, что мы можем подумать, что решили проблему одним из двух способов, ни один из которых вообще не является решением. Либо мы можем сублимировать наше представление о духе до такой степени, что наш идеализм станет просто сентиментальным способом взгляда на действительное; либо, урезав другой термин в этом отношении, мы можем впасть в тот ложный идеализм, который низводит этот мир до пустой тени, не имеющей никакого отношения к реальности. Мы столкнемся с большим количеством "акосмистической" философии в нашем обзоре христианского платонизма; и сентиментальный рационалист с нами в девятнадцатом веке; но ни один из них не имеет права апеллировать к святому Иоанну. Как бы он ни любил настоящее время, он не позволит нам стереть со страницы ни "не родившегося завтра, ни умершего вчера". Мы видели, что он фиксирует использование нашим Господом традиционного языка о будущем суде. Что еще более важно, он самым решительным образом утверждает в начале как своего Евангелия, так и Послания необходимость помнить, что христианское откровение было передано определенными историческими событиями. "Слово стало плотью и обитало среди нас, и мы видели Его славу". "То, что было от начала, то, что мы слышали, то, что мы видели своими глазами, то, что мы видели и к чему прикасались нашими руками, относительно Слова Жизни ... то, что мы видели и слышали, возвещаем мы вам". И снова в поразительных словах он излагает это как критерий, с помощью которого мы можем отличить дух истины от Антихриста или духа заблуждения, что последний "не исповедует, что Иисус Христос пришел во плоти". Более поздняя история мистицизма показывает, что это предупреждение было очень необходимо. Мистики склонны рассматривать евангельскую историю лишь как одно из ярких проявлений универсального закона. Он верит, что каждый христианин, стоящий на пути спасения, повторяет "весь процесс Христа" (как называет это Уильям Лоу) — что у него есть его чудесное рождение, внутренняя смерть и воскресение; и поэтому евангельская история становится для гностика (как Климент называет христианского философа) немногим больше, чем инсценировкой обычного психологического опыта.[68] "Христос распятый учит младенцев", - говорит Ориген с поразительной дерзостью; и еретические мистики часто воображали, что они могут возвыситься над Сыном до Отца. Евангелие и Послание святого Иоанна, как скала, противостоят этой фатальной ошибке, и в этой особенности некоторые немецкие критики справедливо усмотрели их высшую ценность

для мистического богословия.[69] "Во всей жизни, - говорит Грау, - существует не абстрактное единство, а единство во множестве, внешнее и внутреннее, телесное и духовное; и жизнь, подобно любви, объединяет то, что разделяет наука и философия". Это взаимодействие чувственного и духовного, материального и идеального, исторического и вечного поддерживается во всем святым Иоанном. "Его взгляд мистичен, - говорит Грау, - потому что вся жизнь мистична". Верно, что исторические факты занимают для святого Иоанна второстепенное место в качестве *свидетельств*. Его главное *доказательство*, как я уже сказал, экспериментальное. Но духовное откровение Бога без его физического аналога, Воплощения, для него невозможно, и христианство, оторвавшееся от галилейского служения, является в его глазах самозванством. Я думаю, ни у одного другого писателя мы не находим столь твердого понимания "психофизического" взгляда на жизнь, который мы все считаем истинным, если бы только мы могли облечь его в понятную форму.[70]

В Евангелии от святого Иоанна есть еще одна черта, которая показывает его близость к мистицизму, хотя и иного рода, чем тот, который мы рассматривали. Я имею в виду его пристрастие использовать видимые вещи и события в качестве символов. Этот объективный вид мистицизма станет предметом моих последних двух лекций, и здесь я лишь постольку, поскольку скажу, что лежащая в его основе вера заключается в том, что "все, будучи тем, что оно есть, символизирует нечто большее". Четвертое Евангелие пропитано символикой такого рода. Восемь чудес, которые выбирает Святой Иоанн, очевидно, выбраны из-за их символической ценности; более того, он, похоже, рассматривает их в основном как действующие притчи. Его любимое слово для обозначения чудес - [греч. *sêmeia*], "знаки" или "символы". Это правда, что он также называет их "делами", но это не для того, чтобы отличать их от сверхъестественных. Все действия Христа являются "делами", как части Его единого "дела". Как свидетельства Его Божественности, такие "дела" уступают Его "словам", являясь символическими и внешними. Только те, кто не может поверить на основании очевидности слов и их эха в сердце, могут укрепить свою слабую веру чудесами. Но "блаженны те, кто не видел и все же уверовал". И помимо этих "знамений", вместо синоптических притч у нас есть множество аллегорий, в которых Христос символизируется как Хлеб Жизни, Свет Мира, Дверь для Овец, добрый Пастырь, Путь и истинная Виноградная Лоза. Ветер и вода также призваны играть свою роль. Более того, в описательных фразах много ненавязчивого символизма, например, когда он говорит, что Никодим пришел ночью, что Иуда вышел в ночь, и что кровь и вода потекли из бока нашего Господа; и омовение ног ученикам было символическим актом, который ученики должны были понять позже. Таким образом, все вещи в мире могут напоминать нам о Том, Кто их создал и кто поддерживает их жизнь.

Говоря о святом Иоанне, необходимо было протестовать против тенденции некоторых комментаторов интерпретировать его просто как спекулятивного мистика александрийского типа. Но когда мы обращаемся к святому Павлу, мы находим основания думать, что эта сторона его богословия была очень сильно недооценена, и что отличительные черты мистицизма у него даже более заметны, чем у святого Иоанна. Это неудивительно, ибо речи нашего благословенного Господа, в которых содержится почти все доктринальное учение святого Иоанна, предназначены для всех христиан; они возвышаются над противоречиями, которые всегда должны разделять человеческую мысль и человеческих мыслителей. В святом Павле, каким бы великодушным он ни был и каким бы вдохновенным мы его ни считали, нам, возможно, будет позволено увидеть пример того особого типа, который мы рассматриваем.

Святой Павел самым ясным образом заявляет, что Христос *явился* ему, и что это откровение было основой его христианства и апостольского поручения. "Я не получал Евангелия от человека, [71] - говорит он, - и меня не учили ему, но оно пришло ко мне через откровение Иисуса Христа". Похоже, что сначала он [72] не считал необходимым "совещаться с плотью и кровью" - собирать свидетельства о служении нашего Господа, Его смерти и воскресении; он "видел" и чувствовал Его, и этого было достаточно. "Богу было угодно открыть во мне Своего Сына", - просто говорит он, используя излюбленную мистическую фразеологию. Изучение "свидетельств" в обычном смысле этого термина в апологетике он отвергает с недоверием и презрением.[74] Внешнее откровение не может сделать человека религиозным. Она не может привнести в него ничего нового. Если в его уме нет ничего, что отвечало бы этому, это не принесет ему никакой пользы. Философия также не может сделать человека религиозным. "Мудрость человека", "мудрость мира сего" бесполезны для поиска духовной истины. "Бог избрал глупости мира сего, чтобы посрамить мудрых". "Слово о Кресте для погибающих - глупость". Говоря этим языком, он, конечно, не имеет в виду, что христианство иррационально, и поэтому в него следует верить на основании авторитетов. Это означало бы заложить его основу на внешних свидетельствах, и ничто не могло бы быть дальше от всего направления его учения. Что он действительно имеет в виду и говорит очень ясно, так это то, что плотский разум неспособен понимать Божественные истины; "он не может познать их, потому что они распознаются духовно". Тот, кто не поднял себя над "миром", то есть интересами и идеалами человеческого общества, как оно самоорганизуется отдельно от Бога, и над "плотью", то есть над вещами, которые кажутся желанными "среднему чувственному человеку", не обладает в себе тем элементом, который может быть усвоен Божественной благодатью. "Тайна" мудрости Божьей обязательно скрыта от него. Святой Павел использует слово "тайна" почти в том же смысле, который придает ему святой Златоуст [75] в следующем тщательном определении: "Тайна - это то, что повсюду провозглашается, но чего не понимают те, кто не имеет правильного суждения. Это открывается не умом, а Святым Духом, когда мы способны это принять. И поэтому мы можем называть тайну секретом ([греч. aporrêton]), ибо даже верующим она не раскрывается во всей своей полноте и ясности". У Апостола Павла это слово почти всегда встречается в связи со словами, обозначающими откровение или публикацию[76]. Проповедник Евангелия - это иерофант, но христианские тайны свободно сообщаются всем, кто может их воспринять. На протяжении многих веков эти истины были "сокрыты в Боге", [77] но теперь все люди могут быть "просветлены", [78] если они выполняют необходимые условия посвящения. Они заключаются в том, чтобы "очистить себя от всякой скверны плоти и духа"[79] и обрести любовь, без которой все остальное будет бесполезно. Но есть степени посвящения. "Мы изрекаем мудрость среди совершенных", - говорит он ([греч. teleioi] - полностью посвященные); но плотское все равно должно питаться молоком. Рост в знании, рост в благодати и рост в любви так часто упоминаются вместе, что мы должны понимать, что апостол имеет в виду, что они почти неразделимы. Но это знание, благодать и любовь сами по себе являются работой пребывающего в нас Бога, который, таким образом, в некотором смысле является как органом, так и объектом духовной жизни. "Дух исследует все, - говорит он, - да, глубины Божьи". Человек, в котором обитает Дух, "имеет разум Христа". "Тот, кто духовен, судит обо всех вещах", и сам "ни о ком не судим". Это, мы должны откровенно признать, опасное утверждение, которое легко может подорвать всякую дисциплину. "Где Дух Господень, там и свобода"; но такая свобода может стать прикрытием злонамеренности. Дело в том, что святой Павел сам верил в "Закон", и это привело его к тяжелой ошибке. Как обычно бывает в таких случаях, его отвращение к нему было почти насильственным. Он возвышает внутренний свет до

абсолютного критерия добра и зла, чтобы ни один уголок нравственной жизни не оставался в рабстве у фарисейства. Распятие Господа Иисуса и побивание камнями Стефана были сокрушительным осуждением юридической и церемониальной праведности; закон, написанный в сердце человека или, скорее, произнесенный там живым голосом Святого Духа, никогда не мог настолько ввести людей в заблуждение, чтобы заставить их думать, что они служат Богу, осуждая и убивая праведных. Такие воспоминания вполне могли бы побудить святого Павла использовать выражения, способные ободрить даже фанатичных анабаптистов. Но важно, что все самые смелые заявления в защиту свободы содержатся в *более ранних* Посланиях.

Тема видений и откровений святого Павла представляет большую трудность. В Деяниях мы имеем полный отчет о явлении на небе, которое вызвало или непосредственно предшествовало его обращению. Совершенно ясно, что сам святой Павел рассматривал это как явление того же рода, что и другие Христофании, дарованные апостолам и "братьям", и иного рода, чем те видения, которые может видеть любой христианин. Это была уникальная милость, даровавшая ему апостольские прерогативы очевидца. Другие отрывки из Деяний показывают, что во время своих миссионерских путешествий святой Павел видел видения и слышал голоса и что он верил, что им руководит "Дух Иисуса". Наконец, во Втором Послании к Коринфянам он записывает, что "более четырнадцати лет назад" он был в экстазе, в котором он был "восхищен на третье небо" и видел невыразимые вещи. Форма, в которой рассказывается об этом опыте, наводит на мысль о раввинской псевдонауке; суть видения святой Павел раскрывать не будет и не будет претендовать на его авторитет ни в одном из своих учений.[80] Эти записанные переживания представляют большой психологический интерес; но, как я уже говорил в своей последней лекции, мне кажется, что они не относятся к сущности мистицизма.

Другая мистическая идея, которая никогда не покидает ум святого Павла, заключается в том, что отдельный христианин должен пережить и испытать лично процесс искупления Христа. Жизнь, смерть и воскресение Христа были для него откровением закона, закона искупления через страдания. Победа над грехом и смертью была одержана *для нас*; но она также должна быть одержана *в нас*. Этот процесс - универсальный закон, а не просто событие в прошлом.[81] Это было продемонстрировано в истории, которая представляет собой постепенное раскрытие великой тайны, смысл которой теперь, наконец, стал ясен во Христе.[82] И это также должно проявляться в жизни каждого человека. "Мы были погребены с Ним", - говорит апостол Павел Римлянам, [83] "через крещение в смерть", "чтобы, как Христос воскрес из мертвых славой Отца, так и мы могли ходить в обновленной жизни". И еще: [84] "Если Дух Того, Кто воскресил Иисуса из мертвых, обитает в вас, Тот, Кто воскресил Христа Иисуса из мертвых, оживит и ваши смертные тела через Своего Духа, который обитает в вас". И "Если вы были воскрешены вместе со Христом, ищите того, что выше.[85]"

Закон искупления, который, по мнению апостола Павла, был триумфально подытожен смертью и воскресением Христа, [86] вряд ли был бы признан универсальным законом, если бы Христос Павла был всего лишь "небесным человеком", как утверждали некоторые критики. Учение святого Павла о Личности Христа на самом деле было почти идентично доктрине Логоса в том виде, в каком мы находим его в прологе святого Иоанна, и в том виде, в каком оно было развито мистической философией более позднего периода. Ясно говорится не только о Его предсуществовании "в форме Бога"[87], но и о том, что Он является действующим лицом в сотворении вселенной, жизненным принципом, поддерживающим и пронизывающим все

существующее. "Сын, - читаем мы в Послании к Колоссянам[88], - есть образ невидимого Бога, первенца всего творения; ибо в Нем было сотворено все на небесах и на земле; все было сотворено через Него и для Него; и Он прежде всего, и в Нем все состоит" (то есть "держится вместе", как объясняется на полях Исправленного Варианта). "Все заключено во Христе", - говорит он Ефессянам.[89] "Христос есть все и во всем", - снова читаем мы в Послании к Колоссянам.[90] И в этом смелом и трудном отрывке из 15-й главы Первого Послания к Коринфянам он говорит о "царствовании" Христа как о параллельном с мировой историей. Когда время закончится и все зло будет покорено добру, Христос "предаст царство Богу, именно Отцу", "чтобы Бог мог быть всем во всем".[91] Также очень важен стих, в котором он говорит, что израильтяне в пустыне "испили из той духовной скалы, которая следовала за ними, и этой скалой был Христос.[92]" Это напоминает нам слова Климента о Сыне как Свете, который витает над всей историей.

Отрывок из Послания к Колоссянам, который я только что процитировал, содержит еще одну мистическую идею, помимо идеи Христа как универсального источника и центра жизни. Нам говорят, что Он есть "Образ невидимого Бога", и все сотворенные существа в своих различных качествах являются Его образами. Человек по сути является "образом и славой Божьей";[93] "совершенный человек" - это тот, кто достиг "меры роста полноты Христа".[94] Такова наша *природа* в аристотелевском смысле завершенного нормального развития; но чтобы достичь этого, мы должны убить ложное "я", ветхого человека, которому сообщает активно вредоносная сила, "плоть", враждебная "духу". Эта последняя концепция в настоящее время нас не интересует; на что мы должны обратить внимание, так это на описание восходящего пути как внутреннего перехода от ложной изоляции естественного человека к состоянию, в котором можно сказать: "Я живу; но не я, а Христос живет во мне".[95] В Послании к Галатам он использует любимую мистическую фразу: "доколе не образовался в вас Христос";[96] а во Втором Послании к Коринфянам[97] он использует самое прекрасное выражение для описания процесса, возвращаясь к фигуре "Святого Духа". зеркало", дорогое мистицизму, которое он уже использовал в Первом Послании: "Все мы с открытым лицом, отражающим, как зеркало, славу Господа, преобразуемся в один и тот же образ от славы к славе". Другие отрывки, относящиеся в первую очередь к будущему состоянию, ценны тем, что показывают, что святой Павел не одобряет ту абстрактную идею вечной жизни как свободы от всех земных условий, которая ввела в заблуждение стольких мистиков. Наша надежда, когда земной дом нашей скинии разрушается, состоит не в том, что мы можем быть раздеты, но в том, что мы можем быть *облачены* в наше небесное жилище. Тело нашего унижения должно быть изменено и прославлено в соответствии с могущественным действием, посредством которого Бог способен подчинить все Себе. И поэтому весь наш дух, и душа, и *тело* должны быть сохранены непорочными; ибо тело - это храм Святого Духа, а не тюрьма для души, которая однажды вырвется из своей клетки и улетит.

Представление святого Павла о Христе как о Жизни и Свете мира имеет два следствия, помимо тех, которые уже были упомянуты. Во-первых, это фатально для религиозного индивидуализма. Тесное единство, которое соединяет нас со Христом, - это не столько единство индивидуальной души с небесным Христом, сколько органическое единство всех людей или, поскольку многие отказываются от своих привилегий, всех христиан со своим Господом. "Мы, будучи многими, являемся одним телом во Христе и по отдельности членами друг друга.[98]" В теле не должно быть "раскола",[99] но каждый член должен выполнять отведенную ему функцию. Святой Августин полностью согласен со святым Павлом, когда он говорит о Христе и Церкви как о "unus

Christus". Не то чтобы Христос "разделен", так что Он не может полностью присутствовать ни одному человеку — это ошибка, которую осуждают святой Павел, святой Августин и более поздние мистики; но поскольку индивид не может достичь своей реальной личности как изолированная единица, он не может, как изолированная единица, достичь полного общения со Христом.

Второй момент может показаться второстепенным, но, я думаю, он пробудит больший интерес к будущему, чем это было в прошлом. В 8-й главе Послания к Римлянам Святой Павел ясно учит, что победа Христа над грехом и смертью важна не только для человечества, но и для всего творения, которое сейчас вместе стонет и страдает от боли, но которое однажды будет освобождено из рабства тления в славную свободу сынов Божьих. Это признание духовности материи и единства всей природы во Христе - это то, что мы должны быть благодарны, обнаружив в Новом Завете. В последних двух лекциях этого курса моей приятной задачей будет показать, как поздняя школа мистиков ценила это.

Приведенный выше анализ учения святого Павла, я надеюсь, оправдал утверждение о том, что все основы мистицизма можно найти в его Посланиях. Но есть также два момента, в которых его авторитет был заявлен в отношении ложных и пагубных проявлений мистицизма. Эти два момента будет полезно рассмотреть, прежде чем оставить тему.

Первое - это презрение к историческим рамкам христианства. Мы уже видели, как решительно святой Иоанн предостерегает нас от этого извращения духовной религии. Но те многочисленные секты и отдельные мыслители, которые пренебрегли этим предупреждением, часто апеллировали к авторитету святого Павла, который во Втором Послании к Коринфянам говорит: "Хотя мы и познали Христа по плоти, но теперь мы уже не знаем Его таким". Здесь, по их словам, содержится четкое признание того, что поклонение историческому Христу, "человеку Христу Иисусу", - это этап, который нужно пройти, а затем оставить позади. Именно этот субстрат истины содержится в очень пагубном заблуждении, о котором *does* говорит нам святой Павел[100], что он *начал* учить коринфян, изложив им в максимально простой форме историю "Иисуса Христа и Его распятия". "Тайны" веры, "мудрость", которую могут понять только "совершенные", были отложены до тех пор, пока обращенные не усвоят свои первые уроки. Но если мы посмотрим на рассматриваемый отрывок, который потряс и озадачил многих добрых христиан, мы обнаружим, что Святой Павел не проводит контраст между земным и небесным Христом, призывая нас поклоняться Второму Лицу Троицы, тому же самому вчера, сегодня и вовеки, и перестать созерцать Голгофский Крест. Он скорее проводит различие между чувственным изложением фактов из жизни Христа и более глубоким осознанием их значения. Нашей целью должно быть "не знать человека по плоти"; то есть мы должны стараться думать о людях как о том, что они есть, как о бессмертных духах, разделяющих с нами общую жизнь и общую надежду, а не как о том, какими они кажутся нашим глазам. И тот же принцип применим к нашим мыслям о Христе. Познавать Христа во плоти - значит познать Его не как человека, а как *а* человека. Святой Павел в этом стихе осуждает любой религиозный материализм, принимает ли он форму исторического размышления о физических деталях страстей или чрезмерно любопытного интереса к способу воскресения. У святого Павла нет и следа какого-либо стремления подняться над Христом к созерцанию Абсолюта — относиться к Нему всего лишь как к ступени лестницы. Это ошибка ложного мистицизма; истинный мистик следует за Святым Павлом, выбирая в качестве своей конечной цели полноту Христа, а не пустоту недифференцированного Божества.

Второй момент, в котором святой Павел, как предполагалось, одобрял преувеличенную форму мистицизма, — это его крайнее пренебрежение к внешней религии - формам, церемониям, святым дням и тому подобному. "Один человек имеет веру есть все; но тот, кто слаб, ест зелень". [101] "Один человек ценит один день выше другого, другой одинаково ценит каждый день". "Кто ест, тот ест для Господа и благодарит Бога; а кто не ест, тот не ест для Господа и благодарит Бога". "Почему вы возвращаетесь к слабым и нищенствующим зачаткам, ради которых вы желаете снова оказаться в рабстве? Вы наблюдаете за днями, и месяцами, и временами года. Я боюсь вас, чтобы не напрасно трудился над вами. [102]" "Почему вы подчиняете себя таинствам, не прикасаетесь, не пробуете, не прикасаетесь по заповедям и учениям человеческим? [103]" Это отрывки с резкими формулировками, и у меня нет желания преуменьшать их значение. Любой христианский священник, который ставит соблюдение человеческих обрядов — постных дней, например, — на один уровень с такими обязанностями, как благотворительность, великодушие или чистота, учит не христианству, а тому униженному иудаизму, против которого святой Павел вел непрестанную полемику, и который является одной из тех мертвых религий, которые приходится убивать снова почти в каждом поколении. [104] Но мы не должны забывать, что эти энергичные обличения *действительно* происходят в полемике против иудаизма. Они несут на себе отпечаток времени, в которое были написаны, возможно, больше, чем любая другая часть Посланий святого Павла, за исключением тех мыслей, которые были связаны с его верой в приближающийся конец света. Святой Павел, конечно, не хотел, чтобы его новообращенные христиане были анархистами в религиозных вопросах. В Первом Послании к Коринфянам есть свидетельства того, что его духовное изложение христианства уже послужило оправданием для распущенности. Обычные симптомы дегенеративного мистицизма проявились в Коринфе. Там были люди, которые называли себя "духовными личностями [105]" или пророками и демонстрировали высокомерную независимость; были другие, которые хотели основать собственные секты; другие, которые перенесли антиномизм в сферу морали; третьи, которые гордились различными "духовными дарами". Что касается последнего класса, мы несколько удивлены полутверждением, которое апостол дает тому, что читается как примитивный ирвингизм; [106] но он, очевидно, был готов насаждать дисциплину твердой рукой. Тем не менее, можно справедливо сказать, что он полагается главным образом на свое личное господство и на свое учение об органическом единстве христианского тела, чтобы сохранить или восстановить должную дисциплину и сплоченность. Вряд ли когда-либо были религиозные лидеры, если не считать Джорджа Фокса, основателя квакерства, которые так мало ценили церемонии. В этом, опять же, он настоящий мистик.

О других книгах Нового Завета нет необходимости много говорить. Послание к Евреям не может быть работой святого Павла. В нем заметны явные следы еврейского александрийства; действительно, автор, по-видимому, был хорошо знаком с "Книгой мудрости" и с Филоном. Александрийский идеализм всегда готов перейти в спекулятивный мистицизм, но автора Послания к Евреям вряд ли можно назвать мистиком в том смысле, в каком мистиком был святой Павел. Наиболее интересной стороной его теологии, с нашей нынешней точки зрения, является то, как он сочетает свой взгляд на религиозные таинства как на прообразы и обозначения высших духовных истин с всеобъемлющим взглядом на историю как на прогрессивную реализацию Божественного замысла. Лейтмотив книги заключается в том, что человечество было воспитано частично на церемониальных законах, а частично на "обещаниях". Системы законов и постановлений, главным примером которых является еврейский закон, имеют свое место в истории. Они справедливо требуют повиновения до тех пор, пока не будут усвоены

практические уроки, которые они могут преподать, и пока высшие истины, которые они скрывают под защитной оболочкой символизма, не будут постигнуты без маскировки. Тогда их задача выполнена, и человечество больше не связано ими. Точно так же "обетования", данные при старом устройении, оказались всего лишь символами более глубоких и духовных благословений, которые в нравственном детстве человечества не казались бы желанными; они были (не заблуждениями, а) *иллюзиями*, "Бог приготовил что-то лучшее", чтобы занять их место. Это учение имеет глубокое и далеко идущее значение. В этом Послании это, безусловно, связано с идеалистической мыслью о том, что все видимые вещи являются символами и что каждая истина, постигаемая конечным разумом, должна быть лишь оболочкой более глубокой истины. Следовательно, мы можем утверждать, что Послание к Евреям содержит в общих чертах христианскую философию истории, основанную на доктрине символов, которая имеет много общего с некоторыми более поздними течениями мистицизма.

В Апокалипсисе, кем бы ни был автор, мы почти ничего не находим от характерного иоанновского мистицизма, и влияние его ярких аллегорических образов было менее сильным в этой отрасли богословия, чем, возможно, можно было ожидать.

СНОСКИ:

[Сноска 56: Ссылаясь таким образом на Книгу Иова, я не опираюсь ни на какую теорию относительно ее даты. Когда бы она ни была написана, она иллюстрирует тот взгляд на отношение человека к Богу, которым мистицизм никогда не может удовлетвориться. Но, конечно, необходимо отдать должное антагонизму между нашими личными притязаниями и законами вселенной, прежде чем его можно будет преодолеть.]

[Сноска 57: Иер. xxxi. 31-34.]

[Сноска 58: Иса. xxxiii. 14-17.]

[Сноска 59: См. Приложение D, посвященное использованию Песни песней Соломона в религиозных целях.]

[Сноска 60: Лит, *Свидетельство святого Иоанна Христу*, стр. 244.]

[Сноска 61: Общепринятая ныне пунктуация была изобретена (вероятно) антиохийцами, которые боялись, что слова "без Него ничего не было сотворено" могут быть, в случае их некорректности, приняты за указание на Святого Духа. Кирилл Александрийский комментирует старую пунктуацию, но объясняет стих неправильно. "Слово, как Жизнь по природе, находилось в вещах, которые стали, смешиваясь посредством участия в вещах, которые есть". Б.П. Уэсткотт возражает на это, что "единая жизнь рассматривается как рассеянная". Кирилл, однако, предостерегает от этого неправильного представления ([греч. *ou kata merismon tina kai alloiôsin*]). Он говорит, что сотворенные вещи разделяют "единую жизнь, насколько они способны". Но некоторые из его высказываний вызывают возражения, поскольку они, кажется, предполагают материальный субстрат, оживленный *ab extra* вливанием Логоса. Комментарий Августина к этому стиху основан на хорошо известном отрывке из "*Республики*" Платона об "идеальной постели". "Arca in opere non est vita; arca in arte vita est. Sic Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia antequam fabricat omnia. Quæ fiunt ... foris corpora sunt, in arte vita sunt." Те, кто признает общее авторство Евангелия и Апокалипсиса,

найдут подтверждение точки зрения, что [греч.: *were*,,, ([греч.:,,, "сан" - истинное прочтение) и были сотворены". У Евсевия также есть очень интересный отрывок (*Proep. Ев. xi. 19*): [Греческий: кай оутос ара-ан-хо логос, уважаемый, онта та гиномена эгенето, человек Эраклейтос и аксиома.] Это настолько близко к словам пролога святого Иоанна, что наводит на мысль, что апостол, писавший в Эфесе, намеренно ссылается здесь на возвышенное учение великого эфесского идеалиста, которого Юстин называет христианином до Христа и которого Климент несколько раз цитирует с уважением.]

[Сноска 62: Будет видно, что я предполагаю, что первое Послание является работой евангелиста.]

[Сноска 63: Уэсткотт об Иоанне *xiv. 26*.]

[Сноска 64: Уэсткотт.]

[Сноска 65: Ср. *Theologia Germanica*, глава *ii. 48*: "Тот, кто хотел бы знать до того, как уверовал, никогда не приходит к истинному знанию.... Я говорю об определенной истине, которую можно познать на опыте, но в которую вы должны поверить, прежде чем познать ее на собственном опыте, иначе вы никогда не познаете ее по-настоящему".]

[Сноска 66: О втором пришествии Христа, ср. Иоанна *v. 25, xxi. 23*; I Иоанна *ii. 28, iii. 2*. Шолтен заходит так далеко, что исключает ст. 25 и 28, 29 как поддельные.]

[Сноска 67: Утверждение о том, что христианин убеждает себя в будущей жизни, потому что это наиболее удобная вера, которой можно придерживаться, кажется мне совершенно презренным. Определенные взгляды на рай и ад, без сомнения, прослеживаются в поверхностном оптимизме; но вера в бессмертие сама по себе скорее ужасна, чем утешительна. Кроме того, какой здравомыслящий человек пожелал бы быть обманутым в таком вопросе?]

[Сноска 68: Генри Мор выдвигает это обвинение против квакеров. По его словам, в их учении есть много хороших и благотворных вещей, но они примешивают к ним "пренебрежение историей Христа и превращение ее в простую аллегорию, стремясь к полному ниспровержению той оправданной, хотя и более внешней основы христианства, на которую указывает нам само Писание" (*Мастикс, его письмо другу*, стр. 306).]

[Сноска 69: например, Штраус и Грау, цитируемые в "*Мыслях Лилиенфельда о социальной науке будущего*".]

[Сноска 70: Сильный моральный дуализм святого Иоанна многими воспринимался как диссонирующая нота; и хотя он не имеет тесной связи с его мистицизмом, возможно, следует добавить об этом несколько слов. Считалось странным, что Логос, который есть жизнь всего сущего, должен вторгаться в Свое собственное царство, чтобы спасти его от *фактического* правителя, Князя тьмы; и еще более странным, что основная масса человечества, по-видимому, является "детьми дьявола", рожденными во плоти и неспособными к спасению. Трудность существует, но она преувеличена. Святой Иоанн не затрагивает ни метафизической проблемы происхождения зла, ни предопределения в кальвинистском смысле. Яркие контрасты света и тени на его картине выражают его суждение о трагической судьбе еврейского народа, Евангелие - это не полемический трактат, но оно носит следы недавних конфликтов. Святой

Иоанн хочет показать, что отвержение Христа евреями было морально неизбежно; что их слепота и гибель естественным образом вытекали из их характеров и принципов. Оглядываясь на воспоминания о своей долгой жизни, он желает проследить действие единых законов, отделяющих зерна человечества от плевел. Он довольствуется наблюдением за тем, как [греч. *éthos anthrôpô daimôn*], не размышляя о причине, по которой различаются характеры. Предлагая эти замечания, я предполагаю, что мне кажется вполне определенным, что святой Иоанн выбрал из бесед нашего Господа те, которые соответствовали его конкретной цели, и что в обстановке и расположении он позволил себе определенную вольность.]

[Сноска 71: Гал. i. 12.]

[Сноска 72: 1 Кор. xv. показывает, что впоследствии он убедился в истинности других Христофаний.]

[Сноска 73: Гал., i. 15, 16.]

[Сноска 74: 1 Кор. i. и ii.]

[Сноска 75: Златоуст в Первом *Коринфянам.*, Дом vii. 2.]

[Сноска 76: См. Лайтфута в Кол. i. 26.]

[Сноска 77: Еф. iii. 9.]

[Сноска 78: 2 Тим. i. 10 ([греч. *phôtizein*]); ср. Еф. i. 9.]

[Сноска 79: 2 Кор. vii. 1.]

[Сноска 80: Несмотря на это, на него нападают за этот отрывок из *Проповедей Псевдо-Клементины* (xvii. 19), где "Симона Волхва" спрашивают: "Может ли кто-нибудь стать мудрым, чтобы учить через видение?"]

[Сноска 81: Сравните прекрасный отрывок из "*Останков*" Р.Л. Неттлшипа: "Жить - значит умереть во что-то более совершенное Бог может сделать так, чтобы Его работа была действительно *Его* работой, только вечной смертью, пожертвовав тем, что Ему дороже всего".]

[Сноска 82: Кол. i. 26, ii. 2, iv. 3; Еф. iii. 2-9. Я позволил себе процитировать эти Послания, потому что я сам верю в их подлинность. Мистицизм святого Павла можно было бы доказать только на основании бесспорных Посланий, но тогда мы потеряли бы некоторые из наиболее ярких его иллюстраций.]

[Сноска 83: Рим. vi. 4.]

[Сноска 84: Рим. viii. 11.]

[Сноска 85: Мистический язык святого Павла о смерти и воскресении вызвал много споров. С одной стороны, у нас есть такие писатели, как Мэтью Арнольд, которые говорят нам, что святой Павел бессознательно заменяет физическое воскресение этическим — вечную жизнь здесь и сейчас в обмен на будущую награду. С другой стороны, у нас есть такие авторы, как Кабиш ("*Эсхатология Павла*"), которые утверждают, что вся концепция апостола была материалистической, его идея о "духовном теле" - это идея тела, состоящего из очень тонких атомов (подобных "*аниме*" Лукреция), которое обитает в земном теле христианина, как

зернышко внутри его шелухи, и однажды (при воскресении) сбросит с себя грязную оболочку разложения, и с тех пор существует в форме, которая может противостоять разрушительному воздействию времени. Из этих двух точек зрения гораздо более верна точка зрения Мэтью Арнольда, хотя следует доказать, что святой Павел иногда описывает "духовное тело" именно так. Но ключом к проблеме, как у святого Павла, так и у святого Иоанна, является та психофизическая теория, которая требует, чтобы законы духовного мира имели свои аналогичные проявления в мире явлений. Смерть должна, так или иначе, быть побеждена как в видимой, так и в невидимой сфере. Следует считать, что закон жизни через смерть пронизывает каждую фазу существования. И поскольку простое продление физической жизни при тех же условиях невозможно и, более того, не соответствовало бы рассматриваемому закону, мы вынуждены прибегнуть к такому символу, как "духовное тело". Вряд ли будет оспариваться тот факт, что христианское учение о воскресении всего человека гораздо сильнее овладело религиозным сознанием человечества, чем греческое учение о бессмертии души, или что этому учению ясно учит святой Павел. Поэтому все попытки превратить его эсхатологию в рационалистическую (Арнольд) или материалистическую (Кабиш) теорию должны быть решительно отвергнуты.]

[Сноска 86: Кол. iii. 1.]

[Сноска 87: Фил. ii. 6.]

[Сноска 88: Кол. i. 15-17.]

[Сноска 89: Еф. i. 10.]

[Сноска 90: Кол. iii. 11.]

[Сноска 91: 1 Кор. xv. 24-28.]

[Сноска 92: 1 Кор. x. 4.]

[Сноска 93: 1 Кор. xi. 7.]

[Сноска 94: Еф. iv. 13.]

[Сноска 95: Гал. ii. 20.]

[Сноска 96: Гал. iv. 19.]

[Сноска 97: 2 Кор. iii. 18.]

[Сноска 98: Рим. xii. 5.]

[Сноска 99: 1 Кор. xii. 25.]

[Сноска 100: 1 Кор. ii. 1, 2.]

[Сноска 101: Рим. xiv.]

[Сноска 102: Гал. iv. 9-11.]

[Сноска 103: Кол. ii. 20-22.]

[Сноска 104: Мне напомнили, что я испытываю большую нежность к "sancta simplicitas" "аникула христиана", религия которых в целом такого типа. Я бы согласился, если бы "аникула" не была всегда так готова со своим хвостом, когда нужно было сжечь Джона Гуса.]

[Сноска 105: 1 Кор. xiv. 37.]

[Примечание 106: По-видимому, во времена Святого Павла существовало две концепции действий Духа: (а) Он приходит порывисто, с видимыми знаками, и выводит людей из себя; (б) Он является постоянным присутствием, просвещающим, направляющим и укрепляющим. Святой Павел придает большое значение последней точке зрения, не отвергая первой. See H. Gunkel, *Die Wirkungen des H. Geistes nach der popul. Anschauung d. apostol. Zeit und d. Lehre der Paulus.*]

ЛЕКЦИЯ III

[Греческий: "Дио-дикай-моне-птерутай-хет-ту философию, которую исповедует дианойя, сторонники гар экеинуа, а также мнемы ката дунамин, сторонники теоса и теос эсти. то, что касается тебя, то я вспоминаю в ортосе хроменосе, телеус и телеты телеуменоса, телеос на единственном животном".]

ПЛАТОН, *Федр*, стр. 249.

LICHT UND FARBE

"Wohne, du ewiglich Eines, dort bei dem ewiglich Einen!
Farbe, du wechselnde, komm' freundlich zum Menschen herab!"

SCHILLER.

"Nel suo profondo vidi che s'interna,
Legato con amore in un volume,
Ciò che per l'universo si squaderna;
Sustanzia ed accidente, e lor costume,
Tutti conflati insieme par tal modo,
Che ciò ch'io dico è un semplice lume."

DANTE, *Paradiso*, с. 33.

ХРИСТИАНСКИЙ ПЛАТОНИЗМ И СПЕКУЛЯТИВНЫЙ МИСТИЦИЗМ

I. НА ВОСТОКЕ

"Это был истинный Свет, который просвещает всякого человека, приходящего в мир". —Иоанна i. 9.

"Он сделал тьму Своим убежищем, Своим шатром вокруг Себя; мрак вод, густые облака на небесах" —Пс. xviii). 11.

Я назвал эту лекцию "Христианский платонизм и спекулятивный мистицизм". Поклонники Платона, вероятно, возразят, что самого Платона вряд ли можно назвать мистиком и что в любом случае существует очень мало сходства между философией его диалогов и полу-восточным мистицизмом псевдо-Дионисия Ареопагита. Я не оспариваю ни одно из этих утверждений; и все же я хочу сохранить имя Платона в названии этой Лекции. Близость между христианством и платонизмом очень сильно ощущалась на протяжении всего периода, который нам сейчас предстоит рассмотреть. Юстин Мученик утверждает, что Платон (вместе с Гераклитом[107] и Сократом) был христианином до Христа; Афинагор называет его лучшим из предтеч христианства, а Климент рассматривает Евангелие как совершенный платонизм.[108] Язычники так настойчиво повторяли обвинение в том, что Христос заимствовал у Платона то, что было истинным в Его учении, что Амвросий написал трактат, опровергающий их. Как правило, христиане не отрицали сходства, но объясняли его тем, что Платон заимствовал у Моисея — любопытное понятие, которое мы впервые находим у Филона. В средние века мистики почти канонизировали Платона: Экхарт довольно странно отзывался о нем как о "великом священнике" (*der grosse Pfaffe*); и даже в Испании Людовик Гранадский называет его "божественным" и находит в нем "самые превосходные части христианской мудрости". Наконец, в семнадцатом веке английские платонисты заявили о своем намерении вернуть Церковь к "ее старой любящей кормилице платоновской философии". Эти английские платонисты знали, о чем говорили; но для средневековых мистиков платонизм означал философию Плотина, адаптированную Августином, или философию Прокла, адаптированную Дионисием, или любопытную смесь платонической, аристотелевской и еврейской философии, которая просочилась в Церковь через арабов. Тем не менее, в основе этого поверхностного невежества лежала справедливость. В конце концов, Платон — отец европейского мистицизма.[109] К нему могут обратиться оба великих типа мистиков — те, кто пытается подняться через видимое к невидимому, через Природу к Богу, кто находит в земной красоте самый верный символ небесного, а в воображении - способности создавать образы — плот, на котором мы можем плыть по безбрежному океану Бесконечности; и те, кто не доверяет всем чувственным представлениям как стремящимся "утолить аппетит, который мы должны бы умертвить голодом", кто смотрит на эту землю как на место изгнания, на материальные вещи как завеса, скрывающая от нас лик Бога и повелевающая нам "бежать отсюда как можно скорее", искать "там", в царстве идей, истинный дом нашего сердца. Оба могут найти в настоящем Платоне много близкого по духу учения — что высшее благо — это величайшее подобие Богу — что величайшее счастье - это видение Бога - что мы должны стремиться к святости не ради внешней награды, а потому, что это здоровье души, в то время как порок — это ее болезнь - что добро - это единство и гармония, в то время как зло — это разлад и дезинтеграция - что наш долг и счастье подняться над видимым и преходящим к невидимому и постоянному. Возможно, кому-то также доставит удовольствие проследить судьбу положительных и отрицательных элементов в учении Платона — гуманиста и аскета, которые жили вместе в этом обширном уме; понаблюдать, как отрекшийся от мира элемент должен был расти за счет другого, пока его притязаниям не была воздана полная справедливость; и тогда более яркая, истинно эллинская сторона смогла заявить о себе под должной защитой, как о драгоценности, приобретенной дорогой ценой, сокровище, предназначенное для чистых и смиренных, и все же вкусить его можно только осторожно, с благоговением и благочестивым страхом. . Конечно, нет необходимости связывать это развитие с именем Платона. Путь к примирению этого и других различий более ясно указан в Новом Завете; действительно, ничто так не укрепит нашу веру в богодухновенность, как наблюдение за тем, как вся история мысли только помогает нам лучше

понимать апостолов Павла и Иоанна, никогда не выходя за рамки их учения. И все же традиционная связь между Платоном и мистицизмом настолько тесна, что, я думаю, нас можно простить за то, что мы, подобно Фичину, поддерживаем светильник, горящий в его честь, на протяжении всей нашей нынешней работы.

В мои намерения в этих Лекциях не входит пытаться провести исторический обзор христианского мистицизма. Попытка сделать это в узких рамках восьми лекций вынудила бы меня дать лишь краткое изложение предмета, которое не имело бы никакой ценности и представляло бы очень мало интереса. Цель, которую я поставил перед собой, состоит в том, чтобы дать четкое представление о важном типе христианской жизни и мысли в надежде, что это может подсказать нам путь к разрешению некоторых трудностей, которые в настоящее время волнуют и разделяют нас. Путь изобилует ловушками с обеих сторон, что станет совершенно ясно, если мы рассмотрим поразительные выражения, которые мистицизм часто находил для себя. Но хотя я не пытался дать даже общего представления об истории мистицизма, я чувствую, что лучший и безопасный способ изучения этой или любого другого типа религии - рассматривать ее в свете ее исторического развития и форм, которые она фактически приняла. И поэтому я попытался поместить эти Лекции в исторические рамки и, выбирая выдающихся фигур в качестве представителей основных видов мистицизма, соблюдать, насколько это возможно, хронологический порядок. Настоящая Лекция перенесет нас к Псевдо-Дионисию, влияние трудов которого на протяжении следующей тысячи лет трудно переоценить. Но если мы хотим понять, как система спекулятивного мистицизма скорее азиатского, чем европейского типа была принята как работа новообращенного апостола Павла и облечена полуапостольским авторитетом, мы должны остановиться на несколько минут, чтобы дать нашим глазам отдохнуть на феномене, называемом александрианством, который занимает большое место в истории ранней Церкви.

Мы видели, как святой Павел говорит о *гнозисе* или высшем знании, которому можно безопасно обучать только "совершенных" или "полностью посвященных";[110] и он ни в коем случае не отвергает такие выражения, как *Плерома* (совокупность Божественных атрибутов), которые были техническими терминами спекулятивного теизма. Святой Иоанн также в своем прологе и других местах соотносит Евангелие с современными домыслами и интерпретирует его философским языком. Движение, известное как гностицизм, как внутри Церкви, так и вне ее, было попыткой завершить это примирение между спекулятивной и богооткровенной религией путем систематизации символов трансцендентальной мистической теософии.[111] Движение можно понимать только как преждевременную и неудачную попытку достичь того, в чем впоследствии частично преуспела Александрийская школа. Предвосхищения неоплатонизма среди гностиков, вероятно, оказались бы очень многочисленными, если бы победившая партия сочла, что их труды заслуживают сохранения. Но гностицизм прогнал еще до того, как созрел. Догма все еще находилась в таком изменчивом состоянии, что не было ничего, что удерживало бы спекуляцию в рамках; а восточный элемент, с его неразрешимым дуализмом, его фантастической мифологией и спиритуализмом, был слишком силен для эллина. Гностицизм представляет все черты, которые, как мы обнаружим, характерны для дегенеративного мистицизма. Не говоря уже о его колебаниях между фанатичным аскетизмом и скандальной распущенностью, о его вере в магию и прочую нелепость, мы, кажется, когда читаем описание Иринея еретика-валентинианина, слышим голос Лютера, изливающего свое презрение на какого-нибудь "*гейстера*" шестнадцатого века, такого как Карлштадт или Себастьян Франк. "Этот парень так возгордился, - говорит Иринея, - что считает себя ни на небе, ни на земле, но

вошедшим в Божественную Плерому и обнявшим своего ангела-хранителя. Благодаря силе, которой он гордо расхаживает, как петух. Это самозванные "духовные личности", которые говорят, что они уже достигли совершенства". Поздний платонизм не смог даже привиться ни к одной из этих гностических систем, и Плотин отвергает их так же решительно, как Ориген.

Еще более близким является приближение к более поздним рассуждениям, которое мы находим у Филона, современника апостола Павла. Филон и его терапевты были подлинными мистиками монашеского типа. Многие из них, однако, не были монахами всю свою жизнь, а были бизнесменами на пенсии, которые хотели провести свою старость в созерцании, как многие до сих пор делают в Индии. Они были, конечно, не христианами, а эллинизированными евреями, хотя Евсевий, Иероним исредневековье в целом считали их христианами и были очень рады обнаружить монахов в первом веке.[112]

Цель Филона — примирить религию и философию - другими словами, Моисея и Платона.[113] Его метод[114] состоит в том, чтобы сделать платонизм развитием мозаизма, а мозаизм имплицитным платонизмом. Притязания ортодоксии удовлетворяются довольно дерзким заявлением: "Все это учение Моисея, а не мое". Его главным инструментом в этой трудной задаче является аллегоризм, который в его руках является плохим образцом той псевдонауки, которая так много сделала для омрачения библейской экзегезы. Однако его умозрительная система чрезвычайно интересна.

Бог, согласно Филону, есть безусловное и чистое Существо, но *не* сверхсущностное. Он подчеркнуто [греч. ὁπῶν], "я есмь", и самый *общий* ([греч. genikôtaton]) из существований. В то же время Он лишен качеств ([греч. ποίος]) и невыразим ([греч. arrêtos]). В Своей сокровенной природе Он недостижим; как было сказано Моисею: "Ты увидишь то, что позади Меня, но лица Моего не будет видно". Лучше всего размышлять о Боге в тишине, поскольку мы не можем сравнить Его ни с чем из того, что знаем. Все наше знание о Боге - это на самом деле Бог, обитающий в нас. Он вдохнул в нас что-то от Своей природы и, таким образом, является архетипом того, что является высшим в нас самих. Тот, кто по-настоящему вдохновлен, "может с полным основанием называться Богом". Однако к этому благословенному состоянию можно подготовиться с помощью таких посреднических средств, как изучение законов Бога в природе; и только высший класс святых — души, "рожденные от Бога", — возвышаются над потребностью в символах. Было бы легко показать, как Филон колеблется между двумя концепциями Божественной природы — Бога как просто трансцендентного и Бога как имманентного. Но это одна из вещей, которые делают его наиболее интересным. Его иудаизм не позволит ему по-настоящему поверить в Бога "без качеств".

Логос пребывает с Богом как Его Мудрость (или иногда он называет Мудрость, образно, матерью Логоса). Он - "второй Бог", "Идея Идей"; другие Идеи или Силы — это силы, которыми он управляет, "Ангелы", как добавляет он, внезапно вспомнив о своем иудаизме. Логос - это также разум Бога, выражающий себя в действии: следовательно, Идеи являются содержанием разума Бога. Здесь он предвосхищает Плотина; но он не сводит Бога к логической точке. Его Бог осознает себя и рассуждает. С помощью Логоса были созданы миры: умопостигаемый мир, [греч. kosmos noêtos] - это Логос, действующий как Творец. Действительно, Филон называет умопостигаемую вселенную "единственным и возлюбленным Сыном Божиим"; точно так же, как Эригена говорит: "Будьте уверены, что Слово есть Природа всех вещей". Сын представляет мир перед Богом как Первосвященник, Ходатай и Утешитель. Он - "божественный Ангел", который

ведет нас; Он - "хлеб Божий", "роса души", "обличитель греха": никакое зло не может коснуться души, в которой Он обитает: Он - вечный образ Отца, и мы, которые еще не достойны называться сынами Божиими, можем называть себя Его сынами.

Этическая система Филона является системой более позднего созерцательного мистицизма. Знания и добродетель могут быть получены только путем отречения от самого себя. Созерцание - более высокое состояние, чем деятельность. "Душа должна отсечь себе правую руку". "Она должна избегать водоворота жизни и даже не прикасаться к нему кончиком пальца". Высшая стадия - это когда человек оставляет позади свое ограниченное самосознание и видит Бога лицом к лицу, отныне пребывая в Нем, и познает Его не разумом, а ясной уверенностью. Филон не делает попыток отождествить Логос с еврейским Мессией и не оставляет места для Воплощения.

Эта замечательная система предвосхищает большую часть христианского и языческого неоплатонизма. Удивительно то, что труды Филона оказали так мало влияния на философию второго века. Вероятно, это было расценено как попытка развить платонизм из Пятикнижия и, как таковой, интересный только евреям, которые в этот период становились все более и более непопулярными.[115] Возможно, тот же предрассудок ослабил влияние Нумения, другого полумистического мыслителя, который в эпоху Антонинов разработал своего рода Троицу, состоящую из Бога, которого он также называет Разумом; Сына, творца мира, которого он называет Логосом; и мира, "внука", как он это называет. О его еврейской принадлежности свидетельствует то, что он называет Платона "восхваляющим Моисея".

Примерно через сто пятьдесят лет после Филона святой Климент Александрийский попытался сделать для христианства то, что Филон пытался сделать для иудаизма. Его целью является не что иное, как построение философии религии — гнозиса, "знания", как он это называет, — которое должно "посвятить" образованного христианина в высшие "тайны" его вероучения. Доктрина Логоса, согласно которой Христос есть вселенский Разум, [116] Свет, озаряющий каждого человека, здесь заявляет о своих полных правах. Обоснованная вера - это надстройка, основой которой является вера[117].

"Знание, - говорит Климент, - это больше, чем вера". "Вера - это краткое знание неотложных истин, подходящее для людей, которые спешат; но знание - это научная вера". "Если бы гностику (христианину-философу) пришлось выбирать между познанием Бога и вечным спасением, и было бы возможно разделить две вещи, столь неразрывно связанные, он бы без малейших колебаний выбрал познание Бога". На крыльях этого "знания" душа поднимается над всеми земными страстями и желаниями, наполняясь спокойной бескорыстной любовью к Богу. В этом состоянии человек может отличать истину от лжи, чистое золото от неблагородного металла в вопросах веры; он может видеть связь различных догм и их гармонию с разумом; и при чтении Священного Писания он может проникать от буквального к духовному значению. Но когда Климент говорит о разуме или знании, он не имеет в виду просто интеллектуальную подготовку. "Тот, кто хочет войти в святилище, должен быть чист, - говорит он, - а чистота заключается в том, чтобы думать о святых вещах". И еще: "Чем больше человек любит, тем глубже он проникает в Бога". Чистота и любовь, к которым он добавляет прилежное изучение Священных Писаний, - это все, что необходимо для высшей жизни, хотя умственное совершенствование может быть и должно быть большим подспорьем.[118]

История демонстрирует прогрессивное обучение человечества Логосом. "Есть одна река истины, - говорит он, - которая принимает притоки со всех сторон".

Все моральное зло вызвано либо невежеством, либо слабостью воли. Лекарство от первого - знание, лекарство от второго - дисциплина.[119]

В его учении о Боге мы обнаруживаем, что он пал жертвой неудачного негативного метода, который он называет "анализом". Это метод, который начинается с утверждения, что, поскольку Бог возвышен над Бытием, мы не можем сказать, чем Он является, а только тем, чем Он не является. Климент, очевидно, возражает против утверждения, что Бог выше Бытия, но он лишает Его всех атрибутов и качеств, пока не останется ничего, кроме безымянной точки; и это тоже он бы устранил, ибо точка - это числовая единица, а Бог выше идеи Монады. Мы будем слишком часто сталкиваться с этим аргументом в нашем обзоре мистицизма и у писателей более логичных, чем Климент, которые позволили ему доминировать во всей своей теологии и этике.

Сын - это Сознание Бога. Отец видит мир только таким, какой он отражен в Сыне. Эта смелая и, возможно, опасная доктрина, по-видимому, принадлежит самому Клименту.

Климент не был глубоким или последовательным мыслителем, и задача, которую он перед собой поставил, явно ему не по силам. Но он собирает большую часть религиозных и философских идей своего времени и сплетает их вместе в систему, которая пронизана его культурной, гуманной и гениальной личностью.

Особенно интересным с точки зрения нашей нынешней задачи является использование языка мистерий, который мы повсюду находим у Климента. Христианское откровение - это "Божественные (или святые) тайны", "божественные тайны", "тайное Слово", "тайны Слова"; Иисус Христос - "Учитель Божественных тайн"; обычное учение Церкви - "малые тайны"; высшее знание гностиков, ведущее к полному посвящению ([греч. еρортеία]) - "великие тайны". Ондословно заимствует из неопифагорейского документа целое предложение о том, что "непозволительно открывать непосвященным тайны Слова" — "Логоса", занимающего место "элевсинских богинь". Это очевидное желание присвоить христианству греческий культ мистерий с его техническим языком очень интересно, и попытка ни в коем случае не была бесплодной. Среди других идей, которые, по-видимому, исходят непосредственно из мистерий, есть понятие *обожествления даром бессмертия*. Климент[120] категорически заявляет [греч.: ко мне, фтеиресте, теотетос метехейн эсти]. Исторически именно таким образом доктрина "обожения" нашла свое отражение в схеме христианского мистицизма. Идея бессмертия как атрибута, составляющего Божество, была, конечно, столь же знакома грекам, сколь и странна евреям.[121]

Ориген дает некоторые ценные ссылки на историю спекулятивного мистицизма, но его ум был менее склонен к мистическому образу мышления, чем у Климента. Я могу здесь коснуться лишь нескольких моментов, имеющих непосредственное отношение к нашей теме.

Ориген следует за Климентом в его разделении религиозной жизни на два класса или стадии: веру и знание. Он проводит слишком жесткую грань между ними и с профессорским высокомерием говорит о "популярной, иррациональной вере", которая ведет к "соматическому христианству", в противоположность "духовному христианству", даруемому гнозисом или Мудростью.[122] Он слишком ясно дает понять, что под "соматическим христианством" он

подразумевает ту веру, которая основана на евангельской истории. Об учении, основанном на историческом повествовании, он говорит: "Какой лучший метод можно было бы изобрести, чтобы помочь массам?" Гностик или Мудрец больше не нуждается в распятом Христе. "Вечное" или "духовное" Евангелие, которым он владеет, "ясно показывает все, что касается Самого Сына Божьего, как тайны, явленные в Его словах, так и то, символами чего были Его деяния.[123]" Дело не в том, что он отрицает или сомневается в истинности евангельской истории, но он чувствует, что события, произошедшие лишь однажды, не могут иметь значения, и рассматривает жизнь, смерть и воскресение Христа лишь как одно из проявлений универсального закона, который действительно был принят не в этом мимолетном мире теней, но в вечных замыслах Всевышнего. Он считает, что тем, кто полностью убежден в универсальных истинах, открытых Воплощением и Искуплением, не нужно больше беспокоиться об их конкретных проявлениях во времени.

Ориген, подобно неоплатоникам, говорит, что Бог выше или по ту сторону Бытия; но в этом вопросе он более здравомыслящий, чем Климент, поскольку он приписывает Богу самосознание[124] и разум, которому поэтому не требуется Второе Лицо, чтобы прийти к Самому Себе. Кроме того, поскольку Бог не полностью выше разума, к Нему можно приблизиться с помощью разума, а не только с помощью экстатического видения.

Второе Лицо Троицы называется Оригеном, как и Климентом, "Идеей Идей". Он - духовная деятельность Бога, Мировой Принцип, Тот, Кто является основой многообразия. Человеческие души отпали из-за греха от своего союза с Логосом, который воплотился для того, чтобы вернуть их в то состояние, которое они утратили.

Все духовное неразруσιμο; и поэтому каждый дух должен в конце концов вернуться к Добру. Ибо существует только Добро; зло не имеет существования, не имеет субстанции. Это доктрина, с которой мы встретимся снова. Человек, недвусмысленно утверждает он, не может быть единосущен Богу, поскольку человек может меняться, в то время как Бог неизменен. По-видимому, он не видит, что, с точки зрения платониста, его универсализм превращает свободу человека меняться в иллюзию, поскольку она принадлежит только времени, а не вечности.

В то время как Ориген разрабатывал свою великую систему церковной догматики, его младший современник Плотин, находясь за пределами христианства, закладывал краеугольный камень в здание греческой философии с помощью идеалистической схемы, которая всегда должна оставаться одним из величайших достижений человеческого разума.[125] В истории мистицизма он занимает более бесспорное место, чем Платон; ибо некоторые из наиболее характерных доктрин мистицизма, которые у Платона излагаются лишь в предварительном порядке, у Плотина объединены в компактное целое. Среди доктрин, которые впервые получили четкое изложение в его трудах, - его теория Абсолюта, которого он называет Единым, или Благом; и его теория Идей, которая отличается от теории Платона; ибо Платон представляет разум Художника Мира имманентным Идее Блага, в то время как Плотин делает Идеи имманентными универсальному разуму; другими словами, реальный мир (который он называет "умопостигаемым миром", сферой Идей) находится в разуме Бога. Он также в своем учении о Видении придает большое значение *откровению*, которое было новым в греческой философии. Но его психология действительно является центром его системы, и именно здесь христианская церковь и христианский мистицизм, в частности, в наибольшем долгу перед ним.

The *Душа* является для него точкой пересечения умопостигаемого и феноменального. Оно распространено повсюду.[126] Животные и овощи участвуют в нем;[127] и у земли есть душа, которая видит и слышит.[128] Душа нематериальна и бессмертна, ибо принадлежит миру реального существования, и ничто из того, что *есть*, не может перестать быть.[129] Тело находится в душе, а не душа в теле. Душа создает тело, придавая форму материи, которая сама по себе является Ничто, чистой неопределенностью и граничит с абсолютным небытием.[130] Пространство и время - это всего лишь формы нашей мысли. Говорят, что понятия, сформированные душой путем классификации чувственных объектов, являются "развернутыми и отдельными Идеями", то есть они воспринимаются как отдельные в пространстве и времени, вместо того чтобы существовать все вместе в вечности. Природа души тройственна; она представлена в трех формах, которые в то же время являются тремя стадиями совершенства, которых она может достичь.[131] Есть первая и низшая - животная и чувственная душа, которая тесно связана с телом; затем есть логическая, рассуждающая душа, явно *человеческая* часть; и, наконец, есть сверхчеловеческая стадия или часть, на которой человек "мыслит себя в соответствии с высшим разумом, с которым он отождествился, сознавая себя больше не человеком, а тем, кто полностью изменился и обрел способность мыслить". перевел себя в высшую область". Таким образом, душа "становится единой с Разумом, не теряя себя; так что они двое являются одновременно и одним, и двояким". Это в точности доктрина Экхарта о *функционирующем*, если мы отождествляем Плотина [греч. Nous] с "Богом" Экхарта, что мы вполне можем сделать. Душа не полностью воплощается в теле; часть ее остается наверху, в умопостигаемом мире, куда она желает вернуться во всей своей полноте.

Мир - это образ Божественного Разума, который сам по себе является отражением Единого. Следовательно, он не является плохим или злонамеренным. "Какой может быть более прекрасный образ Божественного, - спрашивает он, - чем этот мир, кроме того, что там?" И поэтому было бы большой ошибкой закрывать глаза на окружающий нас мир"и на все прекрасное.[132]" Любовь к красоте проведет нас долгим путем — вплоть до того момента, когда любовь к Добру будет готова принять нас. Только мы не должны позволять себе запутаться в чувственной красоте. Те, кто быстро не поднимается выше этой первой стадии, чтобы созерцать "идеальную форму, универсальный шаблон", разделяют судьбу Гиласа; они увязают в болоте, из которого никогда не выберутся.

Вселенная напоминает огромную цепь, звеном которой является каждое существо. Ее также можно сравнить с лучами света, исходящими из одного центра. Все вытекло из этого центра, и все стремится течь обратно к нему. Бог притягивает к Себе всех людей и все вещи, как магнит притягивает железо, с постоянным неизменным притяжением. Эта теория эманации часто резко противопоставляется теории эволюции и, как предполагается, дискредитирована современной наукой; но это верно только в том случае, если эманация рассматривается как процесс во времени, которым для неоплатоников она не является.[133] Фактически, Плотин использует слово "эволюция" для объяснения природных процессов.[134]

Вся вселенная - это один огромный организм,[135] и если страдает один член, то вместе с ним страдают все члены.[136] Вот почему "слабое движение симпатии [137]" возникает в нас при виде любого живого существа. Итак, Ориген говорит: "Как наше тело, хотя и состоит из множества членов, все же удерживается вместе одной душой, так и вселенную следует рассматривать как огромное живое существо, которое удерживается вместе одной душой — силой и Логосом Бога". Все сущее тянется вверх, к Богу, благодаря своего рода

центростремительному притяжению, которое бессознательно у низших организмов и наполовину сознательно у высших.

Христианский неоплатонизм имел тенденцию отождествлять Логос как Второе Лицо Троицы с [греческим: Nous], "Разум" или "Разумность" Плотина, и это справедливо; но у Плотина слово Logos занимает менее возвышенное положение, являясь практически тем, что мы называем "законом", рассматриваемым как жизненная сила.[138]

Троица Плотина - это Единый, или Благо, стоящее выше существования, Бог как Абсолют; разум, занимающий сферу реального существования, органическое единство, охватывающее множественность — Единый-Многие, как он это называет, или, как мы могли бы это назвать, Бог как мысль, Бог, существующий сам по Себе; и Душа, Единый и Множественный, занимающий сферу видимости или несовершенной реальности — Бог как действие. К бездушной материи, которая существует только как логическая абстракция, можно прийти, рассматривая вещи "бессвязно, тускло и бездуховно". Это сфера "просто многих", и она равна нулю, поскольку "Тот, кого нет" - Бесконечность.

Умопостигаемый Мир безвременен и не имеет пространства и содержит архетипы Чувственного Мира. Чувственный Мир - это *наш* взгляд на Умопостигаемый Мир. Когда мы говорим, что этого не существует, мы имеем в виду, что мы не всегда будем видеть это в такой форме. "Идеи" - это окончательная форма, в которой вещи рассматриваются Разумом или Богом. [Греч. Nous] описывается одновременно как [греч. застой] и [греч. kinêsis], то есть само оно остается неизменным, но весь космический процесс, который постоянно меняется, вечно присутствует в нем как процесс.

Зло - это дезинтеграция.[139] По своей сути оно не просто нереально, но нереальность как таковая. Это может *проявляться* только в сочетании с некоторой низкой степенью доброты, что наводит Плотина на мысль о прекрасном высказывании о том, что "порок в худшем своем проявлении все еще остается человеческим, будучи смешанным с чем-то противоположным ему самому".[140]

"Низшие добродетели", как он называет обязанности среднего гражданина, [141] не только очищают, но и учат нас принципам *меры и правления*, которые являются Божественными характеристиками. Это чрезвычайно важно, поскольку именно в этот момент платонизм и азиатский мистицизм, наконец, расходятся.[142]

Но у Плотина, как и у его христианских подражателей, они *не* расходятся. "Руководящие указания" истинного мистика - это те, которые Бог дал Моисею на Синае: "Смотри, чтобы ты сотворил все вещи по образцу, показанному тебе на горе.[143]" Но Плотин учит, что, как чувственный мир является тенью умопостигаемого, так и действие является тенью созерцания, подходящего для слабоумных людей.[144] Это совершенно серьезно сводит счеты с "человеком действия"; но это ложный платонизм и ложный мистицизм. Это приводит к бессердечной доктрине, совершенно недостойной человека, что общественные бедствия для мудрого человека — всего лишь инсценировка трагедии или даже комедии.[145] Примером моральных результатов этого эгоцентричного индивидуализма является средневековая святая и провидица

Анджела из Фолиньо, которая поздравляет себя со смертью своей матери, мужа и детей, "которые были большими препятствиями на пути Бога".

Необходимо сказать несколько слов о доктрине экстаза у Плотина. Он описывает условия, при которых даруется видение, точно так же, как некоторые христианские мистики, например, святой Хуан Креста. "Душа, когда ею овладевает сильная любовь к Нему, лишает себя всей формы, которую она имеет, даже той, которая проистекает из Разума; ибо при сознательном обладании каким-либо другим атрибутом невозможно ни созерцать Его, ни находиться в гармонии с Ним. Таким образом, душа не должна быть ни хорошей, ни плохой, ни чем-либо еще, чтобы она могла принять только Его, только Его, только ее.[146]" Пока она находится в этом состоянии, Внезапно появляется Единое, "между которым ничего нет", "и их больше не двое, а одно; и душа больше не осознает тело или разум, но знает, что у нее есть то, чего она желала, что она там, где не может быть никакого обмана, и что она не променяла бы свое блаженство на все небеса небес".

Каков источник этого странного стремления подняться над Разумом, который для Плотина является высшей категорией Бытия, и выйти "по ту сторону Бытия" [греч. *epekeina tês ousias*]? Плотин сам говорит в другом месте, что "тот, кто хотел бы возвыситься над Разумом, выходит за его пределы"; и все же он считает высшей наградой святого философа беседу с ипостасной Абстракцией, которая превосходит все различия. Видение Единого не является частью его философии, а представляет собой вредный нарост. Ибо, хотя "сверхсущественный Абсолют" может быть логической необходимостью, мы не можем сделать его, даже самым трансцендентальным образом, объектом смысла, не лишая его Абсолютности. То, что действительно постигается, - это не Абсолют, а своего рода "форма бесформенности", идея не Бесконечного, а Неопределенного.[147] Тогда невозможно отличить "Единого", о котором говорят, что он выше всех различий, от недифференцированной материи, бесформенного Ничто, которое Плотин ставит на самый нижний конец шкалы.

Я полагаю, что неоплатоническое "видение" обязано своим местом в системе двум совершенно разным причинам. Во-первых, имело место прямое влияние восточной философии индийского типа, которая пытается достичь универсального, стирая все границы частного, и обрести бесконечность, сводя себя и мир к нулю. Об этом мы скажем подробнее, когда обратимся к Дионисию. И, во-вторых, чистый транс был реальным психическим переживанием, совершенно отличным от "видений", о которых мы уже упоминали. Доказательств предостаточно; но я ограничусь одной цитатой.[148] В *Дневнике Амиэля*[149] у нас есть следующая запись о таком транс: "Подобно сну, который трепещет и умирает при первом проблеске зари, все мое прошлое, все мое настоящее растворяются во мне и отпадают из моего сознания в тот момент, когда оно возвращается ко мне. Тогда я чувствую себя раздетым и опустошенным, как выздоравливающий, который ничего не помнит. Мои путешествия, мое чтение, мои исследования, мои проекты, мои надежды выветрились из моей памяти. Все мои способности спадают с меня, как плащ, который снимают, как куколка личинки. Я чувствую, что возвращаюсь в более элементарную форму". Но Амиэль, вместо того чтобы ожидать пришествия "Единственного", находясь в этом состоянии, чувствует, что "удовольствие от этого смертельно опасно, оно во всех отношениях уступает радостям действия, сладости любви, красоте энтузиазма или священному благоуханию выполненного долга.[149]"

Теперь мы можем вернуться к христианским платоникам. У Мефодия мы находим интересную доктрину о том, что пребывающий в нас Христос постоянно повторяет Свои страсти в воспоминании, "ибо иначе Церковь не могла бы постоянно зачинать верующих и возрождать их заново через омовение возрождения, если бы Христос неоднократно не умирал, опустошая Себя ради каждого человека". "Христос должен родиться мысленно ([греч. *moêtôs*]) в каждом человеке", и каждый отдельный святой, участвуя во Христе, "рождается как Христос". Это именно язык Экхарта и Таулера, и впервые он отчетливо звучит в устах Мефодия.[150] Новыми чертами являются большое значение, придаваемое *имманентности* — мистическому союзу как *opus operatum*, и индивидуалистическая концепция отношения Христа к душе.

Из греческих отцов Церкви, следовавших за Афанасием, я могу упомянуть только Григория Нисского, который защищает историческое воплощение в истинно мистической манере, апеллируя к духовному опыту. "Мы все верим, что Божественное присутствует во всем, пронизывая и охватывая это и пребывая в этом. Почему же тогда люди обижаются на устройство тайны, которой учит Воплощение Бога, которое даже сейчас не находится вне человечества?... Если *форма* Божественного присутствия сейчас не та, что прежде, мы в такой же степени согласны с тем, что Бог сегодня среди нас, как и с тем, что Он был в мире тогда". В другом месте он утверждает, что все другие виды духовных существ должны были иметь свои Воплощения Христа; доктрина, которая впоследствии была осуждена, но которая, по-видимому, с необходимостью вытекает из доктрины Логоса. Эти аргументы очень ясно показывают, что для греческих богословов Христос является космическим принципом, имманентным миру, хотя и не ограниченным им; и что план спасения рассматривается как часть устройства вселенной, которая оживляется и поддерживается той же Силой, которая была полностью проявлена в Воплощении.

Много обсуждался вопрос о том, прослеживается ли влияние персидской и индийской мысли в неоплатонизме, или же эта система была чисто греческой.[151] Пытаться распутать различные направления мысли, составляющие паутину александрийства, - совершенно безнадежная задача. Но нет никаких сомнений в том, что в тот период азиатские философы пользовались благоговением. Ориген, оправдывая эзотерическую религию-мистику для образованных и мифическую религию для вульгарных, апеллирует к примеру "персов и индийцев". И Филострат, в своей "Жизни Аполлония Тианского", говорит или заставляет своего героя сказать, что, хотя все хотят жить в присутствии Бога, "только индийцы преуспевают в этом". И, конечно, есть части Плотина и еще большего числа его преемников, которые сильно указывают на азиатское влияние.[152] Когда мы переходим от Александрии к Сирии, мы обнаруживаем, что ориентализм становится все более безудержным. Спекуляции среди сирийских монахов третьего, четвертого и пятого веков были, пожалуй, более раскованными и дерзкими, чем в любой другой ветви христианского мира любого периода. Наши знания об их теориях очень ограничены, но один странный образец сохранился в книге Иерофея, [153] которую канонизированный Дионисий восхваляет в восторженных выражениях как вдохновенного оракула — более того, он заявляет, что его собственной целью при написании было просто популяризировать учение своего учителя. Книга претендует на то, чтобы быть работой Иерофея, святого человека, обращенного апостолом Павлом, и наставника настоящего Дионисия Ареопагита. Были приведены веские доводы в пользу того, что настоящим автором был сирийский мистик по имени Стивен бар Судайли, живший в конце пятого века. Если эта теория верна, то дату рождения Дионисия придется перенести несколько позже, чем это было принято фиксировать. Книга святого Иерофея "Скрытые тайны Божества" была обнаружена совсем

недавно, и пока что обнародовано лишь краткое изложение ее. Но это представляет большой интерес и важность для нашей темы, потому что автор не боится быть обвиненным в пантеизме или любой другой ереси, но с беспримерной смелостью развивает свою особую форму мистицизма до логических выводов. Он покажет нам даже лучше, чем его ученик Дионисий, куда на самом деле ведет нас метод "анализа".

Система Иерофея - это не совсем пантеизм, но паннигилизм. Все есть эманация из Хаоса голой неопределенности, который он называет Богом, и все вернется туда. Есть три периода существования— (1) нынешний мир, который является злом и характеризуется движением; (2) прогрессирующее единение со Христом, который есть все и во всем - это период покоя; (3) период слияния всех вещей в Абсолюте. Он осмеливается сказать, что тогда три Личности Троицы будут поглощены, и даже дьяволы будут брошены в тот же плавильный котел. В соответствии с мистическими принципами, эти три мировых периода также являются фазами в развитии индивидуальных душ. На первой стадии разум стремится к своим первым принципам; на второй он становится Христом, вселенским Разумом; на третьей его личность полностью сливается. Большая часть книги посвящена приключениям Разума в восхождении по лестнице совершенства; это своего рода теософский роман, гораздо более сложный и фантастический, чем "откровения" средневековых мистиков. Автор утверждает, что сам не раз наслаждался экстатическим единением, и его метод подготовки к нему - это метод квиетистов: "Мне кажется правильным говорить без слов и понимать без знания то, что выше слов и знания; я понимаю, что это не что иное, как таинственное безмолвие и мистический покой, которые разрушают сознание и растворяют формы. Поэтому ищите, безмолвно и мистически, этот совершенный и примитивный союз с Высшим Благом".

Мы не можем проследить "восхождение Ума" через его различные преобразования. На одном этапе его распинают, "с душой справа, а телом слева"; его хоронят на три дня; он спускается в Ад; [154] затем он снова возносится, пока не достигнет Рая и не соединится с древом жизни: тогда он спускается ниже всех сущностей и видит бесформенную светящуюся сущность и удивляется, что *этого же самая сущность*, которую он видел на высоте. Теперь оно постигает истину, что Бог единосущен Вселенной и что нигде нет реальных различий. Поэтому оно перестает блуждать. "Все эти учения, - заключает провидец, - которые неизвестны даже ангелам, я открыл тебе, сын мой" (вероятно, Дионисий). "Знай же, что вся природа будет смешана с Отцом - что ничто не погибнет и не будет уничтожено, но все вернется, будет освящено, объединено и перепутано. Таким образом, Бог будет всем во всем.[155]"

Не может быть никаких трудностей в классификации этой сирийской религиозной философии. Это древняя религия брахманов, маскирующихся под одежды, позаимствованные у еврейских аллегористов, полухристианских гностиков, манихеев, христиан-платоников и языческих неоплатоников. Теперь мы увидим, что святой Дионисий делает из этой системы, которую он принимает как написанную рукой того, кто "не только узнал, но и почувствовал Божье"[156].

Дата и национальность Дионисия до сих пор остаются предметом споров.[157] Мистицизм меняет так мало, что невозможно определить вопрос с помощью внутренних доказательств, и для наших целей это не имеет большого значения. Автор был монахом, возможно, сирийским монахом: он, вероятно, совершил преднамеренный обман — благочестивый обман, по его собственному мнению, — подавив свою собственную индивидуальность и создав свои книги о новообращенном афиняnine святом Павле. Успех самозванца поразителен даже в наш

некритичный век и дает много пищи для размышлений. Шестой век не видел ничего невозможного в книге, полной более поздних неоплатонических теорий — теорий Прокла, а не Плотина[158], — написанной в первом веке. И Средневековая церковь была готова поверить, что этот странный полупантеистический мистицизм слетел с уст святого Павла.[159]

Дионисий - богослов, а не провидец, как его учитель Иерофей. Его главная цель - представить христианство под видом платонической мистериософии, и он использует технические термины мистерий всякий раз, когда может.[160] Его философия соответствует философии его времени — позднему неоплатонизму с его сильным восточным уклоном.

Начиная с Троицы, он отождествляет Бога Отца с неоплатонической Монадой и описывает Его как "сверхсущественную Неопределенность", "сверхрациональное Единство", "Единство, объединяющее всякое единство", "сверхсущественную Сущность", "иррациональный разум", "невысказанное Слово", "абсолютное Ничто, которое выше всего существующего".[161] Даже сейчас он не удовлетворен пытками, которым он подверг греческий язык. "Никакая монада или триада, - говорит он, - не может выразить все превосходящую скрытость все превосходящего сверхсущностного сверхсуществующего Сверхбожества".[162] Но даже среди этого варварского жаргона он не совсем забывает своего Платона. "Добро и Красота, - говорит он, - являются причиной всего существующего; и все вещи любят Добро и Красоту и стремятся к ним, которые, действительно, являются единственными объектами их желания". "Итак, поскольку Абсолютное Добро и Красота почитаются путем устранения из него всех качеств, несуществующее также ([греч. *to tē on*]) должно участвовать в Добре и Красоте". Этот жалкий абсурд показывает, к чему мы приходим, если пытаемся привить индийский нигилизм к платоновскому учению об идеях. Плотин из всех сил старался показать, что его Первая Личность сильно отличалась от его низшей категории — несуществующей "материи"; но если мы однажды позволим себе определить Бесконечное как Неопределенное, вывода, который он отвергал, надолго не избежать.

"Бог есть Бытие всего, что есть". Следовательно, поскольку Бытие тождественно Богу или Добру, зла как такового не существует; оно существует только благодаря своему участию в добре. Зло, говорит он, не в существующих вещах; доброе дерево не может приносить злых плодов; следовательно, оно должно иметь другое происхождение. Но это дуализм, и он должен быть отвергнут.[163] Зла нет ни в Боге, ни от Бога; ни в ангелах; ни в человеческой душе; ни в животных; ни в неодушевленной природе; ни в материи. Изгнав таким образом зло из каждого уголка вселенной, он спрашивает — значит, зло - это просто лишение добра? Но лишение само по себе не является злом. Нет; зло должно возникать из "беспорядочного и негармоничного движения". Как грязь была определена как материя в неправильном месте, так и зло - это добро в неправильном месте. Это возникает своего рода случайно; "всякое зло совершается с целью получения какого-то блага; никто не совершает зла как такового". Зло само по себе - это то, чего нет "ни как, нигде и ни в чем"; "Бог рассматривает зло как добро". Изучающие современную философию узнают теорию, которая нашла влиятельных сторонников в наши дни: зло нуждается только в дополнении, перестройке и преобразовании, чтобы занять свое место во вселенской гармонии.[164]

Все исходит от Бога, и все в конечном счете вернется к Нему. Первая эманация - это Вещь в себе ([греч. *auto to einaî*]), которая соответствует Плотинианскому [греч. *Nous*] и иоанновскому Логосу. Он также называет это "Жизнью в себе" и "Мудростью в себе" ([греч. *autozôê*,

аутософия]). Об этом он говорит: "Итак, Божественная Мудрость, познающая саму себя, будет знать все. Он будет знать материальное нематериально, и разделенное неразделимо, и множество как одно ([греч. heniaîōs]), зная все вещи по стандарту абсолютного единства ". Эти важные рассуждения оставлены Дионисием без развития, который просто излагает их догматически. Вселенная развивается из Сына, которого он отождествляет с "Вещью в себе", "Мудростью" или "Жизнью в себе". В творении "говорится, что Единое становится многообразным". Мир - это необходимый процесс бытия Бога. Он сотворил его "подобно сияющему солнцу", "без предумышленности или цели". Отец просто Един; Сын также обладает множественностью, а именно словами (или причинами), которые создают существование ([греч. tous ousiōroious logous]), которые теология называет предопределениями ([греч. proorismous]). Но он не учит, что все отдельные существования в конечном счете будут объединены в Одно. Высшее Единство дает всем силу стремления, с одной стороны, разделять Единое; с другой - упорствовать в своей собственной индивидуальности. И более чем в одном отрывке он говорит о Боге как о постигающем Единстве, а не уничтожающем различия.[165] "Бог превыше всего"; "Бытие в Нем, а Он не в Бытии". Таким образом, Дионисий пытается защитить трансцендентность Бога и избежать пантеизма. Процесс излияния усваивается разумом с помощью *позитивного* метода — нисходящего пути через конечные существования: его вывод таков: "Бог есть Все". Обратный путь лежит по *негативному* пути восхождения к Богу путем абстракции и анализа: его вывод таков: "Все не есть Бог".[166]"Негативный путь - это главная дорога большой школы мистиков; я сейчас скажу о нем подробнее. Мистик, говорит Дионисий, "должен оставить позади все вещи как в чувственном, так и в умопостигаемом мирах, пока он не войдет во тьму неведения, которая является истинно мистической". Эта "Божественная тьма", - говорит он в другом месте, - "есть неприступный свет", упомянутый святым Павлом, "глубокая, но ослепляющая тьма", как называет это Генри Вокен. Становится темно из-за избытка света[167]. Эта доктрина действительно делает несостоятельным то, что он сказал о сохранении различий после восстановления всех вещей; ибо, как "все цвета совпадают в темноте", так и для нас, по мере того, как мы достигаем истинного знания, все различия теряются в абсолюте.

Душа двудольна. Высшая часть видит "Божественные образы" непосредственно, низшая - посредством символов. Последними не следует пренебрегать, поскольку они являются "истинными впечатлениями от Божественных характеров" и необходимыми ступенями, которые позволяют нам "подняться к единой неразделенной истине по аналогии". Именно так мы должны использовать Священные Писания. В них есть символическая истина и красота, понятные только тем, кто может освободиться от "ребяческих мифов[168]" (язык поразителен у святого Церкви!), в которые они иногда погружены.

Дионисию есть что сказать о любви[169], но он использует слово [греч. erōs], которого старательно избегают в Новом Завете. Он признает, что Священное Писание "часто использует" [греческое: agapē], но оправдывает свое предпочтение другому слову, цитируя св. Игнатий, который говорит о Христе: "Моя Любовь [греч. erōs] распята.[170]"Божественная Любовь, - прекрасно говорит он, - это "вечный круг, от добра, через добродетель и к добру".

Средневековые мистики были увлечены Дионисием, хотя его система претерпела у них определенные модификации под влиянием аристотелизма. Поэтому он является для нас очень важной фигурой; и есть две части его схемы, которые, я думаю, требуют более полного

рассмотрения, чем было уделено им в этом очень небольшом наброске. Я имею в виду "негативный путь" к Богу и пантеистическую тенденцию.

Теория о том, что мы можем приблизиться к Богу только с помощью анализа или абстракции, уже была кратко прокомментирована. Это не изобретение Дионисия. Плотин использует схожий язык, хотя его взгляд на Бога как на полноту *всей жизни* не позволил ему тщательно следовать негативному пути. Но у Прокла мы находим фразы, впоследствии ставшие столь распространенными, о "погружении в Божественную Почву", "отказе от многообразного ради Единого" и так далее. Василид задолго до этого, очевидно, довел доктрину до крайности: "Мы не должны даже называть Бога невыразимым, - говорит он, - поскольку это означает утверждение о Нем; Он выше всякого имени, которое называется.[171]" В христианских наставлениях было обычным делом говорить, что "в Божественных вопросах великая мудрость заключается в признании нашего невежества" - эта фраза встречается в катехизисе Кирилла.[172] Но признание нашего невежества - это совсем другое дело, чем отказ делать какие-либо положительные утверждения о Боге. Это правда, что весь наш язык о Боге должен быть неадекватным и символическим; но это не причина для того, чтобы отбрасывать все символы, как если бы мы могли таким образом познать Бога так, как Он знает Самого Себя. В конце концов, доктрина о том, что Бога можно описать только негативами, не является ни христианской, ни греческой, но принадлежит древней религии Индии. Позвольте мне попытаться изложить аргумент и его следствия в ясной форме. Поскольку Бог есть Бесконечное, а Бесконечное является антитезой конечному, каждое свойство, которое может быть подтверждено за конечным существом, может быть смело отвергнуто Богом. Следовательно, Бога можно *описать* только отрицательно; Его можно *обнаружить*, только отбросив все качества и атрибуты, которые Его скрывают; Его можно *достичь*, только избавившись от всех различий личности и погрузившись или поднявшись в наше "нетварное ничто"; и Ему можно только *подражать*, стремясь к абстрактной духовности, бесстрастной "апатии" универсума, который не является ничем особенным. Таким образом, мы видим, что все те направления мистицизма, которые презируют символы и надеются увидеть Бога, закрыв глаза чувств, взаимосвязаны. Все они вытекают из ложного представления о Боге как абстрактном Единстве, превосходящем или, скорее, исключающем все различия. Конечно, целью этого является не *исключение* различий, а возвышение над ними; но процесс абстрагирования или вычитания, каков он есть на самом деле, никогда не может привести нас к "Единому".[173] "Единственно возможное объединение с такой Бесконечностью — это [греч. *atērmōn nēgretos hupnos*] Нирваны.[174] Почти все, что отталкивает нас в средневековой религиозной жизни - ее "потусторонность" и пассивная враждебность цивилизации — пустота ее идеала". жизнь — ее жестокое обращение с телом, ее пренебрежение семейной жизнью, уважение, с которым она относилась к праздному созерцанию, — проистекает из этого единого корня. Но поскольку никто из тех, кто остается христианином, не может продемонстрировать результаты этой теории в их чистом виде, я возьму на себя смелость процитировать несколько предложений из брошюры, написанной судьей из Индии, который, как я полагаю, все еще жив. Его цель - объяснить западным читателям мистическую философию его собственной страны:[175] — "Тот, кто в совершенном покое выходит из тела и достигает высшего света, выходит в своей собственной надлежащей форме. Это бессмертная душа. Восхождение осуществляется по лестнице собственных мыслей. Чтобы познать Бога, человек должен сначала познать свой собственный дух в его чистоте, незапятнанный мыслью. Душа скрыта за завесой мысли, и только когда мысль стирается, становится видимой для самой себя. Эта стадия называется

познанием души. Следующим является осознанное знание Бога, который поднимается из недр души. Это конец прогресса; различие между собой и другими прекратилось. Весь мир мыслей и чувств растворяется в океане без волн и течений. Это разрушение мира также известно как смерть греховного или мирского "Я", которое скрывает истинное Эго. Тогда бесформенное Существо Божества становится видимым в областях чистого сознания за завесой мысли. Сознание полностью отличается от мысли и чувств; оно знает их; они не знают этого. Единственное доказательство - это обращение к духовному опыту". На высшей стадии человек абсолютно инертен, "не зная ничего конкретного".[176]"

Большая часть этого была бы принята как драгоценная истина средневековыми церковными мистиками.[177] Слова "нагота", "тьма", "ничто", "пассивность", "апатия" и тому подобное заполняют их страницы. Мы обнаружим, что этой освященной веками фразеологии придерживались еще долгое время после того, как были осознаны серьезные моральные опасности, подстерегающие этот тип мистицизма. Таулер, например, который приставляет топор к корню дерева, говоря: "Христос никогда не достигал той пустоты, о которой говорят эти люди", - повторяет старый жаргон на протяжении нескольких страниц подряд. Немецкий мистицизм на самом деле покоился на другой основе, и когда Лютер набрался смелости порвать с церковной традицией, *via negativa* быстро исчезла из сферы его влияния.

Но это господствовало долгое время — так долго, что мы не можем жаловаться, если многие говорили: "В этом суть мистицизма". Мистицизм - такое расплывчатое слово, что не следует спорить с каким-либо его "частным толкованием"; но мы должны указать, что это ограничение исключает целую армию символистов, школу, которая, по крайней мере в Европе, продемонстрировала большую жизнеспособность, чем интроспективный мистицизм. Я рассматриваю *через отрицание* в метафизике, религии и этике как великую случайность христианского мистицизма. Распад древней цивилизации с потерями и несчастьями, которые она принесла человечеству, и хаос жестокого варварства, в котором Европа пребывала в течение нескольких столетий, вызвали широко распространенный пессимизм и усталость от мира, которые чужды характеру Европы и которые уступили место энергичной и полнокровной деятельности в эпоху Возрождения и Реформации. Азиатский мистицизм - естественное прибежище людей, которые потеряли веру в цивилизацию, но не откажутся от веры в Бога. "Давайте улетим отсюда в нашу дорогую страну!" Мы слышим эти слова уже у Плотина — нет, даже у Платона. Солнце все еще сияло на небесах, но на земле его затмило. Мистицизм проникает слишком глубоко, чтобы позволить нам комфортно жить на поверхности жизни; и поэтому весь "тяжелый и утомительный груз всего этого непонятного мира" давил на мужчин и женщин до тех пор, пока они не захотели сбросить его и искать покоя в невидимом мире, от которого они не могли видеть даже тени вокруг себя.

Но я не думаю, что негативный путь - это чистое заблуждение. В религии есть негативная сторона, как в мышлении, так и в практике. Сначала нас побуждают искать Бесконечное ограничения конечного, которые кажутся душе узами и тюремными стенами. Естественно сначала думать о Бесконечном как о том, в чем устранены эти барьеры. И на практике мы должны умирать ежедневно, если хотим, чтобы наш внутренний человек ежедневно обновлялся. Мы должны умереть для нашего низшего "я", не один раз, а постоянно, чтобы мы могли подниматься по ступеням многих мертвых "я" к высшим вещам.[178] Мы должны умереть для наших первых поверхностных взглядов на окружающий нас мир, более того, даже для наших первых взглядов на Бога и религию, если только детское в нашей вере не становится

детским из-за остановки роста. Все блага жизни должны быть сначала отвергнуты, а затем возвращены нам, прежде чем они смогут стать действительно нашими. Было необходимо, чтобы этим истинам не только учили, но и проживали сами. Как правило, индивидууму приходится пройти через трясину "вечного Нет", прежде чем он сможет ступить на твердую почву; и христианские расы, по-видимому, были вынуждены пройти через то же самое. Более того, в определенном смысле все моральные усилия направлены на разрушение условий своего собственного существования и поэтому логически заканчиваются самоотрицанием. Наша высшая цель в отношении самих себя - искоренить не только грех, но и искушение. Мы не чувствуем, что одержали победу, пока не перестанем желать оскорблять. Но существо, полностью свободное от искушения, было бы либо больше, либо меньше человека — "либо зверем, либо Богом", как говорит Аристотель.[179] Таким образом, в теории о том, что целью земных устремлений является отрицание и поглощение, есть доля правды наполовину. Но это сразу же становится ложным, если мы забываем, что это цель, которая не может быть достигнута вовремя и которая достигается не нейтрализацией добра и зла друг друга, а поглощением смерти победой. Если мораль перестает быть нравственной, когда она достигла своей цели, она должна превратиться в нечто такое, что включает ее в себя и превосходит — условие, которое, безусловно, не выполняется созерцательной пассивностью.[180]

Эти мысли должны уберечь нас от нетерпеливого или презрительного отношения к монастырским святым. Ограничения, связанные с их местом в истории, не мешают им быть славными первопроходцами на высоких ступенях духовной жизни, достигшими высот, которые те, кто многословно говорит об "ошибке аскетизма", редко видят даже издалека.

Затем мы должны кратко рассмотреть обвинение в пантеизме, которое довольно без разбора выдвигалось почти всем спекулятивным мистикам, от Плотина до Эмерсона. Дионисию, вполне естественно, было открыто предъявлено обвинение в этом. Это слово настолько вольно и необдуманно используется даже известными писателями, что я надеюсь, что меня простят, если я попытаюсь провести различие (насколько это можно сделать в нескольких словах) между различными системами, которые были названы пантеистическими.

Истинный пантеизм должен означать отождествление Бога со всей совокупностью существования, доктрину о том, что вселенная является полным и единственным выражением природы и жизни Бога, который, согласно этой теории, только имманентен, а не трансцендентен. С этой точки зрения, все в мире принадлежит Существу Бога, который проявляется одинаково во всем. Все, что реально, совершенно; реальность и совершенство - это одно и то же. И здесь мы снова должны обратиться к Индии за прекрасным примером. "Ученые одинаково видят Бога в преподобном брамине, в быке и в слоне, в собаке и в том, кто ест собачье мясо".[181] Итак, Поуп говорит, что Бог "столь же полон, сколь совершенен, в волосах, как и в сердце". Персидские суфии были глубоко вовлечены в это заблуждение, которое приводит ко всевозможным абсурдам и даже безнравственности. Это несовместимо с любой верой *впредназначение*, как в целом, так и по частям. Следовательно, зло не может существовать ради высшего блага: оно само должно быть добром. Легко видеть, как такой взгляд на мир может перейти в пессимизм или нигилизм; ибо, если все одинаково реально и одинаково Божественно, не имеет значения, кроме нашего характера, называем ли мы это всем или ничем, хорошим или плохим.

Ни одного из авторов, с которыми нам приходится иметь дело, нельзя справедливо обвинить в этой ошибке, подрывающей сами основы истинной религии. Экхарт, увлеченный своей любовью к парадоксам, позволяет себе время от времени делать утверждения, которые, будь они логически развиты, были бы опасно близки к ним; и философия Эмерсона более серьезно скомпрометирована в этом направлении. Дионисию такая опасность не грозит по той простой причине, что он стоит слишком близко к Платону. Пантеистическая тенденция средневекового реализма требует нескольких слов пояснения, тем более что я поместил имя Платона во главу этой Лекции. Учение Платона об идеях было направлено на установление трансцендентности высшей Идеи — Идеи Бога. Но средневековая доктрина идей, которой придерживались крайние реалисты, стремилась найти место в *общем роде* для гармоничного сосуществования всех вещей. Таким образом, она склонялась к пантеизму;[182] в то время как реалисты-аристотелевцы поддерживали субстанциональный характер индивидов вне Бытия Бога. "Этот взгляд, - говорит Эйкен, - который совершенно перевернул историческую и логическую связь платоновской и аристотелевской философий, сохранился до конца Средних веков".

Мы также можем назвать пантеистической любую систему, которая рассматривает космический процесс как реальное *становление* Бога. Согласно этой теории, Бог приходит к Самому Себе, достигает полного самосознания в высшем из Своих созданий, которые являются как бы органами Его самораскрывающейся Личности. Эта философия не предназначена специально для спекулятивных мистиков, поскольку она предполагает веру в то, что *время* является окончательной реальностью. Если в космическом процессе, происходящем во времени, Бог становится чем-то таким, чем Он не был раньше, нельзя сказать, что Он превознесен над временем или что тысяча лет для Него - как один день. В своей четвертой лекции я скажу, что эту точку зрения нельзя справедливо приписать Экхарту. Студенты, изучающие Гегеля, не согласны с тем, является ли это частью учения их учителя.[183]

Идея *воли* как мирового принципа — не в шопенгауэровском смысле слепой силы, действующей изнутри, но как решимость сознательного Разума — сразу выводит нас из пантеизма.[184] Это устанавливает различие между тем, что есть, и тем, что должно быть, для чего пантеизм не может найти места, и в то же время подразумевает, что космический процесс уже завершен в сознании Бога, чего не может быть, если Он подчинен категории времени.

Бог - это больше, чем Все, поскольку он является совершенной Личностью, чья Воля проявляется в творении при неизбежно несовершенных условиях. Он также в некотором смысле меньше, чем Все, поскольку боль, слабость и грех, хотя и известны Ему как бесконечный Разум, вряд ли могут ощущаться Им как бесконечное Совершенство. Функция зла в устройстве вселенной - это непостижимая тайна, относительно которой спекулятивный мистицизм просто утверждает, что разгадка не может быть у манихеев. Только агностик [185] может предложить здесь дилемму дуализма или пантеизма и попытаться заставить мистика принять вторую альтернативу.

Есть два других взгляда на вселенную, которые были названы пантеистическими, но неправильно.

Первое - это то, что правильно называется *акосмизмом*, с которым мы столкнулись как с ориентализированным платонизмом. Теория идей Платона была популяризирована в виде доктрины о двух отдельных мирах, связанных друг с другом как тень и субстанция. Существует только умопостигаемый мир, который находится в разуме Бога; и таким образом, отрица

реальность видимого мира, мы получаем своего рода идеалистический пантеизм. Но представление о Боге как абстрактном Единстве, которого, как мы видели, придерживались позднейшие неоплатоники и их христианские последователи, по-видимому, делает реальный мир невозможным; ибо простое Единство не может творить, а метафора солнца, проливающего свои лучи, ничего не объясняет. Соответственно, "умопостигаемый мир", сфера реальности, выпадает, и мы остаемся только с инфрареальным миром и сверхреальным миром. Таким образом, мы погружаемся в нигилизм или Азиатский мистицизм[186].

Вторая - это вера в *имманентность* Бога, который также трансцендентен. Это следует называть *панентеизмом*, полезным словом, придуманным Краузе, а не пантеизмом. В своей истинной форме это неотъемлемая часть христианской философии, да и вообще всего рационального богословия. Но по мере того, как пребывание Бога, или Христа, или Святого Духа в сердце человека рассматривается как *opus operatum*, или как полная замена Божественного человеческим, мы подвергаемся опасности самообожествления, которое напоминает самую безумную фазу пантеизма[187].

Пантеизм, как я понимаю это слово, - это ловушка, которой следует избегать мистицизму, а не ошибка, связанная с его первыми принципами. Но нам не нужно спорить с теми, кто сказал, что спекулятивный мистицизм является христианской формой пантеизма. Ибо есть много правды в изречении Амиэля о том, что "христианство, если оно хочет восторжествовать над пантеизмом, должно поглотить его". Нет настоящих друзей религии, которые стали бы основывать ее полностью на догматическом сверхъестественном учении. Страсть к объективным, изолированным и прошедшим мимо фактам часто мешает нам видеть факты вечные и духовные. Мы кричим: "Вот оно, здесь" и "Вот оно, там", и забываем, что царство Божье внутри нас и среди нас. Великая услуга, оказанная спекулятивными мистиками христианской церкви, заключается в их признании тех истин, за которые пантеизм ухватывается только для того, чтобы разрушить.

СНОСКИ:

[Сноска 107: Упоминание о Гераклите очень интересно. Это показывает, что христиане уже осознали свою близость к великому спекулятивному мистика из Эфеса, фрагменты которого служат многими девизами для эссе о мистицизме. отождествление гераклитовского [греч. *pous-логос*] с Иоанновским Логосом встречается также у Евсевия. *Præp. Ev.* xi. 19, цитированный выше.]

[Сноска 108: [Греческое: *ho panta aristos Platôn—oion pheothoroumenos*], как он называет его.]

[Сноска 109: "Мистицизм находит все свои тексты у Платона", - справедливо замечает Эмерсон.]

[Примечание 110: Доктрина скрытности в религиозном учении, которую некоторые считают нечестной, основывается на самоочевидном утверждении, что для того, чтобы говорить правду, нужны двое - один, чтобы говорить, и другой, чтобы слышать.]

[Footnote 111: "Man kann den Gnosticismus des zweiten Jahrhunderts als theologisch-transcendente Mystik, und die eigentliche Mystik als substantiell-immanente Gnosis bezeichnen" (Noack).]

[Сноска 112: Смотрите интересный отчет Конибера о терапевтах в его издании "Филона", "*О созерцательной жизни*", и его опровержение теории Луция, Зеллера и др. О том, что терапевты относятся к концу третьего века.]

[Сноска 113: *Стоическое* влияние также сильно у Филона.]

[Сноска 114: Говорят, что еврейский писатель Аристокл (около 160 г. до н.э.) использовал тот же аргумент в изложении Пятикнижия, адресованном Птолемею Филометору.]

[Сноска 115: Сравните собственный отчет Филона (*во Flaseum*) об антисемитских бесчинствах в Александрии.]

[Сноска 116: Во второй книге *Сборников* есть очень четкое отождествление Христа с [греч. Nous]: "Он говорит: имеющий уши слышать, да слышит. И кто такой "Он"? Пусть Эпихарм ответит: [греч. Nous hora]" и т.д.]

[Сноска 117: см. Бигг, *Христианские платоники Александрии*, особенно стр. 92, 93.]

[Сноска 118: [Греческое: Пистис] здесь используется в привычном смысле (который далеко не соответствует иоаннову) согласия с определенными догмами. [Греч. Gnôsis] объединяет их в непротиворечивое целое и в то же время дает более непосредственное понимание истины.]

[Сноска 119: [Греч. askêsis] или [греч. praxis].]

[Сноска 120: *Strom*, v. 10. 63.]

[Сноска 121: Смотрите далее Приложения В и С.]

[Сноска 122: У Оригена [греч.: софия] - более высокий термин, чем [греч.: гнозис].]

[Сноска 123: греческое слово [греч. ainigmata] "загадки". Обо всем этом см. Харнак, *История догмы*, том ii. стр. 342.]

[Сноска 124: Бог, говорит он (*Том. по Матфею*. xiii. 569), не является абсолютно безграничным; ибо тогда Он не мог бы обладать самосознанием: Его всемогущество ограничено Его благостью и мудростью (ср. *Цельс.* iii. 493).]

[Сноска 125: Надеюсь, нет необходимости извиняться за то, что я посвятил Плотину несколько страниц в работе о христианском мистицизме. Каждый трактат о религиозной мысли первых веков нашей эры должен учитывать параллельное развитие религиозной философии в старой и новой религиях, которые иллюстрируют и объясняют друг друга.]

[Сноска 126: *Enn.* i. 8. 14, [греч. ouden estin ho amoiron esti psychês].]

[Сноска 127: *Enn.* iii. 2. 7; iv. 7. 14.]

[Сноска 128: *Enn.* iv. 4. 26.]

[Сноска 129: *Enn.* iv. 1. 1.]

[Сноска 130: Материя - это [греч.: логос, логос кай экптосис] *Энн.* vi. 3. 7; [греч.: эйдолон кай фантазма огку кай хопостасес эфесис] *Энн.* iii. 6. 7. Если бы материя была *ничем*, она не могла бы желать быть чем—то; это всего лишь ничто - [греч.: апейрия, аористия].]

[Примечание 131: Эти три ступени соответствуют трем ступеням мистической лестницы, которые встречаются почти у всех христианских мистиков.]

[Сноска 132: Отрывки, в которых Плотин (следуя Платону) призывает нас подняться с помощью красоты внешнего мира, не противоречат тем другим отрывкам, в которых он призывает нас "отвернуться от внешних вещей, чтобы заглянуть внутрь" (*Enn.* iv. 8. 1). Вспоминая тот постулат всего мистицизма, что мы познаем вещь, только *становясь* ею, мы видим, что можем познать мир, только найдя его в самих себе, то есть лелея те "лучшие часы ума" (как говорит Бэкон), когда мы возвышаемся над самими собой в единении с мировым духом.]

[Сноска 133: Плотин предостерегает от такого неправильного понимания его значения, *Enn.* v. 1. 6, [греч.: экподон о том, что есть бытие в хронологии].]

[Сноска 134: [греческий: zôê exelittomenê], *Enn.* i. 4. 1.]

[Сноска 135: особенно см. *En.* iv. 4. 32, 45.]

[Сноска 136: *Enn.* iv. 5. 3, [греч.: сочувствует зоне, тоде, пану хеато]; iv. 9. 1, [греч.: hôste emou pathontos synaisthanesthai, обращенному к пану].]

[Сноска 137: *Enn.* iv. 5. 2, [греч. sympatheia amydra].]

[Сноска 138: См. Бигг, *Неоплатонизм*, стр. 203, 204. Он показывает, что у стоиков, которые были пантеистами, Логос рассматривался как первопричина; в то время как у неоплатоников, которые были теистами и трансценденталистами, это была вторичная причина. У Плотина Разум ([греч. Nous]) - это "Царь" (*Enn.* v. 3. 3) и "закон Бытия" (*Enn.* v. 9. 5). Но Логос Иоанна одновременно имманентен и трансцендентен. Когда Эригена говорит: "Certius cognoscas verbum Naturam omnium esse", он дает верный, но неполный отчет о природе Второго Лица Троицы.]

[Сноска 139: Смотрите особенно интересный отрывок, *Enn.* i. 8. 3.]

[Сноска 140: *Enn.* i. 8. 13, [греческий: эти антропикон хетакия, память о тини энантио].]

[Сноска 141: "Гражданские добродетели" - это четыре основные добродетели. Плотин говорит, что правосудие - это в основном "заниматься своим делом" [греч. oikeiopathia]. "Очищающие добродетели" избавляют нас от греха; но [греч.: hê spoudê ouk exô hamartias einai, alla theon einai].]

[Сноска 142: Сравните критику Шеллинга Гегелем в "Азиатский период" последнего: "Эта так называемая мудрость, вместо того чтобы поддаваться влиянию Божественности *из-за своего презрения ко всякой пропорции и определенности*, на самом деле не делает ничего, кроме как дает полную волю случайности и капризу. Ничто никогда не производилось таким процессом лучше, чем простые сны" (*Правила феноменологии*, стр. 6).]

[Сноска 143: Евр. viii. 5.]

[Сноска 144: *Enn.* iii. 8. 4, [греческий: хотанский астенесосин эйс к теоре, скийский теориас кай логоу тен праксин пойунтай]. Ср. *Дневник* Амизэля, стр. 4, "действие - это огрубленная мысль".]

[Сноска 145: *Enn.* iii. 2. 15, [греч. *hypokriseis*] и [греч. *paignion*]; и см. iv. 3. 32, о любви к семье и родине.]

[Сноска 146: *Enn.* vi. 7. 34.]

[Сноска 147: Было бы легкой и довольно забавной задачей проиллюстрировать эти и другие отклонения спекулятивного мистицизма на примере философии Герберта Спенсера. Например, он говорит, что, хотя мы не можем познать Абсолют, у нас может быть "неопределенное сознание о нем". "Невозможно придать этому сознанию какое бы то ни было качественное или количественное выражение", и все же совершенно очевидно, что оно у нас есть. Абсолют Герберта Спенсера - это, по сути, *материя без формы*. Это, по-видимому, отождествляет его скорее с практически несуществующей "материей" Плотина (см. Бигг, *Неоплатонизм*, стр. 199), чем со сверхсущественным "Единым"; но позднейшие неоплатоники оказались вынуждены использовать обе крайности [греч. *to mê on*]. Плотин упорно борется с этим выводом, который грозит привести к кораблекрушению его платонизм. "Иерофей", чьи симпатии на самом деле связаны с индийским нигилизмом, приветствует это.]

[Сноска 148: Можно добавить следующий совет режиссерам, цитируемый Риббе: "Директор вальде сопровождает томных персонажей валетудини. Si tales personæ a Deo in quamdam quietis orationem eleventur, contingit ut in omnibus exterioribus sensibus certum defectum ac speciem quamdam deliquii experiantur cum magna interna suavitate, quod extasim aut raptum esse facillime putant. Cum Dei Spiritui resistere nolint, deliquio illi totas se tradunt, et per multas horas, cum gravissimo valetudinis præiudicio in tali mentis stupiditate persistunt." Подлинный экстаз, по мнению этих авторитетов, редко длился более получаса, хотя один испанский писатель говорит о часе.]

[Сноска 149: Перевод миссис Хамфри Уорд, стр. 72.]

[Сноска 150: Но мы не должны забывать, что автор *Послания к Диогнету* говорит о Логосе как [греч. *pantote neos en hagiôn cardiais genômenos*]. В Санкт - Петербурге У Августина мы находим это в довольно удивительно смелой форме; ср. в *Иоан. трактате*. 21, п. 8: "Благодарит и натирает агамуса, не желающего признавать факт существования Христа, после Христа ... Admiramini, gaudete: Christus facti sumus." Но на самом деле это совсем не то же самое, что сказать: "Ego Christus factus sum".]

[Сноска 151: под "греческим" здесь следует понимать эллинизированных евреев. Те, кто лучше всех разбирается в еврейской философии, считают, что она оказала сильное влияние в Александрии.]

[Сноска 152: Прокл обычно говорил, что философ не должен проявлять исключительность в своем богослужении, но должен быть иерофантом всего мира. Этот эклектизм не ограничивался cultus.]

[Примечание 153: Этот рассказ об "Иерофее", конечно, взят из интереснейшей монографии Фротингема.]

[Сноска 154: Итак, Рейсбрук говорит: "Мы не должны оставаться на вершине лестницы, но должны спуститься".]

[Сноска 155: Другое описание процесса [греч. haplosis] можно найти в любопытном труде Ибн Тофайла, переведенном Окли и высоко ценимом квакерами, *"Совершенствование человеческого разума"*, представленном в *"Жизни Хай Эбн Тофайла"*, недавно переведенном Саймоном Окли, 1708.]

[Сноска 156: [Греческое: ou monon mathôn alla kai pathôn ta theia.]]

[Сноска 157: См. Harnack, том iv. Стр. 282, 283. Теория Фротингема требует более поздней даты рождения Дионисия, чем та, которую Харнак считает наиболее вероятной; последний выступает за то, чтобы отнести его ко второй половине четвертого века. Труды Дионисия цитируются не намного позже 500 года.]

[Сноска 158: Например, он согласен с Ямвлихом и Проклом (в противовес Плотину) в том, что "Единый" возвышен над "Благостью".]

[Сноска 159: В настоящее время более благочестивым мнением среди романистов, по-видимому, является то, что писания подлинные; но Шрам признает, что "существует спор" об их датировке, и некоторые римско-католические авторы откровенно отказываются от них.]

[Сноска 160: например, [греч.: катарсис, фотизмос, миезис, эпоптея, теозис; иеротелестай] и [греч.: мистагоги] (епископов), [греч.: фотистики] (священников), [греч.: катартикои] (диаконов).]

[Сноска 161: [Греческий: hyperousios aoristia—гипернонимический синоним—хенас хенопойос хапасес генадос—гиперузиос усия, кай ноус аноэотос, кай логос арретос, логия кай аноэсия, кай аноним—авто—де-ме на пасху усии эпекейны.]]

[Сноска 162: [Греческий: удемия, монас, триас, преувеличивающий гиперпанту крипсиотеты, гиперпанту гиперуси, гиперуси, гипертеотетос.]]

[Сноска 163: [Греч. monas estai pasês diados archê] изложено Дионисием как аксиома.]

[Сноска 164: См., в частности, книгу Брэдли *"Внешний вид и реальность"*, некоторые главы которой демонстрируют определенную симпатию к восточному спекулятивному мистицизму. Теорию, изложенную в тексте, не следует путать с истинным пантеизмом, согласно которому каждое явление в равной степени Божественно в своем нынешнем виде. Смотрите ниже, в конце этой лекции.]

[Сноска 165: См. *De Div. Nom.* iv. 8; xi. 3.]

[Сноска 166: Дионисий различает *три* движения человеческого разума — *круговое*, при котором душа возвращается к самой себе; *косвенное*, которое включает в себя все знания, приобретенные путем рассуждений, исследований и т.д.; и *прямое*, при котором мы поднимаемся к более высоким истинам, используя внешние вещи в качестве символов.

Последние два он считает низшими по сравнению с "круговым" движением, которое он также называет "упрощением" [греч. haplôsis].]

[Сноска 167: Высшая стадия (говорит он) - достичь [греч.: тон гиперфотон гнофон кай ди аблепсиас кай агносиас идеин кай гнонай].]

[Сноска 168: [Греческое: теоплазия толмосы] и [греческое: фантазия пайдариода] - это фразы, которые он применяет к повествованиям Ветхого Завета.]

[Сноска 169: В качестве образца его языка мы можем процитировать [греч. esti de ekstatikos ho theios erôs, ouk eôn eautôn einai tous erastas, alla tôn erômenôn] (*De Div. Homer.* iv. 13).]

[Сноска 170: Я склонен согласиться с доктором Биггом (*Бэмптонские лекции*, Введение, стр. viii, ix), что Дионисий и более поздние мистики правы в своей интерпретации этого отрывка. Епископ Лайтфут и некоторые другие авторитетные ученые понимают это как "Мои земные привязанности распяты". Смотрите обсуждение в издании Игнатия Лайтфута и во Введении Бигга. Я не знаю, как защитники "Дионисия" объясняют тот любопытный факт, что он читал Игнатия!]

[Сноска 171: См. Harnack, том iii. стр. 242, 243. Святой Августин принимает это утверждение, которое он повторяет слово в слово.]

[Сноска 172: Сравните также с Хукером: "О Тебе наше лучшее красноречие - молчание, в то время как мы признаем, не признаваясь, что Твоя слава непостижима и находится вне нашей досягаемости".]

[Сноска 173: Единство - это характеристика или простое условие реального бытия, но само по себе оно не является принципом бытия, так что "Единое" могло бы существовать по существу само по себе. Персонифицировать простейшую из абстракций, называть ее Богом, а затем пытаться подражать ей, казалось бы слишком абсурдной ошибкой, чтобы ввести кого-либо в заблуждение, если бы история не показала, что у нее была долгая и энергичная жизнь.]

[Сноска 174: Ср. сэр У. Гамильтон (*Обсуждения*, стр. 21): "Посредством абстракции мы уничтожаем объект, а посредством абстракции мы уничтожаем субъект сознания. Но что остается? Ничто. Когда мы пытаемся представить это как реальность, мы гипостазлируем ноль".]

[Сноска 175: Достопочтенный П. Раманатан, генеральный прокурор Цейлона, *"Тайна благочестия"*. Это интересное эссе было обращено на мое внимание благодаря доброте преподобного Г.У. Поупа, доктора философии, университетского преподавателя тамильского и телугу в Оксфорде.]

[Сноска 176: Краткое изложение философии Веданты Хантом Сары (*Пантеизм и христианство*, стр. 19) может помочь дополнительно проиллюстрировать этот тип мыслей. Брахму называют вселенской душой, частью которой являются все человеческие души. Их сравнивают с последовательностью оболочек, которые обволакивают друг друга, подобно оболочкам луковицы. Человеческая душа освобождает себя знанием из оболочки. Но что это за знание? Знать, что человеческий интеллект и все его способности - невежество и заблуждение. Это значит снять оболочку и обнаружить, что Бог есть все. Все, что не является Брахмой, есть

ничто. Пока человек воспринимает себя чем-либо, он ничто. Когда он обнаруживает, что его предполагаемая индивидуальность на самом деле не индивидуальность, тогда у него появляется знание. Человек должен стремиться избавиться от самого себя как объекта мысли. Он должен быть только субъектом. Как субъект он - Брахма, в то время как объективный мир - всего лишь явление".]

[Сноска 177: Мы можем сравнить с ними следующие принципы, которые, заключенные в контур горы Кармель, образуют фронтиспис к раннему изданию святого Хуана Креста:—

"Чтобы наслаждаться Бесконечностью, не желай вкушать конечные вещи.

"Чтобы прийти к познанию Бесконечности, не стремитесь к познанию конечных вещей.

"Чтобы достичь обладания Бесконечностью, не желай обладать ничем.

"Чтобы быть включенным в бытие Бесконечности, не желай быть самим собой, ничем вообще.

"В тот момент, когда ты покоишься в существе, ты прекращаешь движение к Бесконечности.

"Чтобы объединить себя с Бесконечностью, ты должен без остатка отказаться от конечных вещей".

Прочитав такие сентенции, мы, вероятно, будем склонны думать, что от "Бесконечного" как имени Бога можно было бы с пользой отказаться. В *tabula rasa* нет ничего Божественного.]

[Сноска 178: Ср. Ричард Сен-Викторский, *de Præp. Anim.* 83, "ascendat per semetipsum super semetipsum."]

[Сноска 179: То же самое верно и в отношении нашего отношения к внешней природе. Мы всегда пытаемся подняться от тени к субстанции, от символа к символизируемой вещи, и пока что последователи негативного пути правы; но жизнь мистицизма (с этой стороны) состоит в процессе одухотворения наших впечатлений; и считать этот процесс завершенным - значит терять тень и субстанцию вместе.]

[Сноска 180: Могут возразить, что я неправильно употребил термин *via negativa*, который является просто линией аргументации, устанавливающей трансцендентность Бога, подобно тому как "утвердительный путь" устанавливает Его имманентность. Я далек от желания принижать метод, который при правильном использовании является защитой от пантеизма, но вся история средневекового мистицизма показывает, насколько пагубен, когда ему следуют исключительно.]

[Сноска 181: См. Vaughan, *Часы с мистиками*, том i, стр. 58.]

[Сноска 182: Сет, *Гегельянство и личность*, утверждает это более решительно. Он утверждает, что "конечной целью реализма является всесторонний пантеизм". Бог рассматривается как *высший род*, конечная Субстанция, по отношению к которой все существующие вещи являются случайностями. Род присущ виду, а вид индивидам как сущность, общая для всех *идентичная у каждого*, сущность, к которой индивидуальные различия привязаны как случайности.]

[Сноска 183: Мактаггарт, *Исследования по гегелевской диалектике*, стр. 159 кв., утверждает, что Гегель имеет в виду, что Абсолютная Идея существует вечно в своем полном совершенстве.

Не может быть *реального* развития во времени. "Бесконечное время - это ложная бесконечность бесконечной совокупности". Вся дискуссия очень поучительна и интересна.]

[Сноска 184: Итак, Лассон хорошо говорит в своей книге о Мейстере Экхарте, "Мистицизм рассматривает все с точки зрения телеологии, в то время как пантеизм обычно останавливается на причинности".]

[Сноска 185: Как, например, пытается сделать Лесли Стивен в своей "*Апологии агностика*".]

[Сноска 186: Система Спинозы, основанная на каноне "Omnis determinatio est negatio", исходит из стирания всех разделительных линий, которые он считает иллюзиями, чтобы достичь окончательной истины вещей. Это, как показал Гегель, скорее акосмизм, чем пантеизм, и уж точно не "атеизм". Метод Спинозы должен был привести его, как тот же метод привел Дионисия, к определению Бога как [греч. hyperousios aoristia]. Он избегает этого вывода только из-за непоследовательности. См. Э. Кэрд, *Эволюция религии*, том i. стр. 104, 105.]

[Сноска 187: Существует третья система, которая называется пантеистической; но поскольку она не имеет ничего общего с мистицизмом, мне не нужно пытаться определить, заслуживает она этого названия или нет. Это то, что обожествляет физический закон. Иногда это "материализм, ставший сентиментальным", как его недавно описали; иногда это выливается в суровый фатализм. Это стоицизм; а высокий кальвинизм - это просто христианский стоицизм. Его называли пантеистическим, потому что он признает только одну Волю во вселенной.]

ЛЕКЦИЯ IV

[Греческое: "Edizêsamên emeûuton".]

ГЕРАКЛИТ.

"La philosophie n'est pas philosophie si elle ne touche à l'abîme; mais elle cesse d'être philosophie si elle y tombe."

ДВОЮРОДНЫЙ БРАТ.

"Denn Alles muss in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will."

ГЕТЕ.

"Не ищи больше за границей, говорю я,
Дом и Родина, но обрати свой взор
Войди внутрь и посмотри на свою грудь;
Только там обитает прочный Покой.
Не говори, что этот Дом мал,
Запертый в узкой стене:
В совершенно трезвом уме
Сам Рай находит полный простор.
Здесь устраивай свое довольство

С самим собой и с твоим Богом.
Здесь, в этом сладостном уединении
Можешь ли ты согласиться сам с собой,
И сохранить мир в Доме, хотя все
Ткань Вселенной рушится".

ДЖОЗЕФ БОМОНТ.

"Единый остается, многие меняются и проходят:
Небесный свет сияет вечно; тени земли летят:
Жизнь, как купол из разноцветного стекла,
Окрашивает белое сияние Вечности".

ШЕЛЛИ.

ХРИСТИАНСКИЙ ПЛАТОНИЗМ И СПЕКУЛЯТИВНЫЙ МИСТИЦИЗМ

2. НА ЗАПАДЕ

"Разве вы не знаете, что вы храм Божий и что Дух Божий обитает в вас?" -1 КОР. iii. 16.

Мы видели, что мистицизм, как и большинство других видов религии, имел свою колыбель на Востоке. Христианские платоники, которых мы рассматривали в прошлой Лекции, писали по-гречески, и у нас не было случая упоминать Западные Церкви. Но после Псевдо-Дионисия Восток мало что мог внести в христианскую мысль. Иоанн Дамаскин, живший в восьмом веке, наполовину мистик, наполовину схоласт, не должен нас задерживать. Восточные Церкви быстро погрузились вприскорбно варварское состояние, из которого они так и не вышли. Поэтому мы можем отвернуться от грекоязычных стран и проследить развитие мистицизма у латинской и германской рас.

Научный мистицизм на Западе не весь прошел через Дионисия. Викторин, философ-неоплатоник, был обращен в христианство в преклонном возрасте, около 360 г. н.э. Историю его обращения и радость, которую оно вызвало в христианской общине, рассказывает св. Августин[188]. Он был глубоким мыслителем спекулятивного мистического типа, но неуклюжим и малоизвестным писателем, несмотря на свою риторическую подготовку. Его важность заключается в том, что он был первым христианским неоплатоником, писавшим на латыни.

Тринитарная доктрина Викторина замечательным образом предвосхищает доктрину позднейших философов-мистиков. Отец, по его словам, вечно познает Себя в Сыне. Сын - это самообъективация Бога, "*форма*" Бога[189], выражение Абсолюта. Отец - "*cessatio*", "*silentium*", "*quies*"; но Он также "*motus*", в то время как Сын - "*motio*". Между "*motus*" и "*прекращением деятельности*" нет противоречия, поскольку "*motus*" - это не то же самое, что "*мутация*". "Движение" принадлежит "существу" Бога; и это вечное "движение" есть порождение Сына. Это вечное порождение возвышено над временем. Вся жизнь - это *сейчас*: мы всегда живем в настоящем, а не в прошлом или будущем; и, таким образом, наша жизнь является символом вечности, для которой все вещи всегда присутствуют[190]. Рождение Сына - это в то же время сотворение архетипического мира; ибо Сын - это космический принцип[191], через которого актуализируется все, что потенциально *есть*. Он даже говорит, что Отец

относится к Сыну как [греч. *ho tén*] к [греч. *hoon*], делая тем самым шаг, которого Плотин хотел избежать, и применяя то же выражение к сверхсущественному Богу, что и к несущественной материи.[192]

Эта актуализация является самоограничением Бога, [193] но не влечет за собой деградации. Викторин использует формулировки, подразумевающие подчинение Сына, но решительно выступает против арианства.

Святой Дух - это "узы" (*связка*) Троицы, соединяющие в совершенной любви Отца и Сына. Викторин - первый, кто использовал эту идею, которая впоследствии стала общепринятой. Она основана на неоплатонической триаде *статус, прогресс, регресс* ([греч. *tonê, proodos, epistrophê*]). В другом месте он символизирует Святого Духа как женское начало, "Мать Христа" в Его вечной жизни. Эта метафора - пережиток гностицизма, который Церковь мудро отвергла.

Второе Лицо Троицы содержит в Себе архетипы всего сущего. Он является "*элементом*", "*обиталищем*", "*обитателем*", "*локусом*" Вселенной. Материальный мир был создан для испытания человека. Все духи существовали ранее, и их частичное погружение в нечистое материальное окружение является деградацией, от которой они должны стремиться освободиться. Но вся земная история души - это всего лишь реализация идеи, которая испокон веков существовала в уме Бога. Эти доктрины показывают, что Викторин придерживается дуалистического взгляда на материю и одной из форм предопределения; но у него нет определенного учения об отношении греха к идеальному миру.

Его высказывания о Христе и Церкви носят мистический оттенок. "Церковь есть Христос", - говорит он; "Воскресение Христа есть наше воскресение"; а о Евхаристии: "Тело Христово есть жизнь".

Теперь мы переходим к святому Сам Августин, который в какой-то период своей жизни был прилежным учеником Плотина. Вряд ли было бы оправданно утверждать, что св. Августин как мистик, поскольку есть важные части его учения, которые не имеют отношения к мистицизму; но это затронуло его с одной стороны, и он остался наполовину платоником. Его естественная симпатия к мистицизму не была разрушена его вульгарными и извращенными формами, с которыми он впервые соприкоснулся. Манихеи и гностики только научили его отличать истинный мистицизм от ложного: вскоре он раскусил притязания этих сектантов, хотя и не стыдился учиться у Плотина. Мистический или неоплатонический элемент в его теологии будет ясно показан в следующих отрывках. В нескольких местах он опасно близок к некоторым ошибкам, которые мы нашли у Дионисия.

Бог выше всего, что можно сказать о Нем. Мы даже не должны называть Его невыразимым; [194] Ему лучше всего поклоняться в тишине, [195] Его лучше всего узнавать по незнанию, [196] его лучше всего описывать отрицательно.[197] Бог абсолютно неизменен; это доктрина, на которой он часто настаивает и которая пронизывает все его учение о предопределении. Мир существовал от века в разуме Бога; в Слове Божьем, которым все было сотворено и которое является непреложной Истиной, все вещи и события собраны вместе в неизменном виде, и все они едины. Бог видит временной процесс не как процесс, а собранным в одно гармоничное целое. Это кажется очень близким к акосмизму, но есть и другие отрывки, призванные предостеречь от этой ошибки. Например, в *Исповеди*[198] он говорит, что "вещи наверху лучше,

чем вещи внизу; но все творение вместе лучше, чем вещи наверху"; то есть истинная реальность - это нечто более высокое, чем абстрактная духовность.[199]

Он любит говорить о *красоте* Бога; и поскольку он отождествляет красоту с симметрией, [200] становится ясно, что бесформенное "Бесконечное" является для него, как и для каждого истинного платоника, низом, а не вершиной шкалы бытия. Плотин, возможно, был первым, кто заговорил о Божественной природе как о месте встречи Добра, Истины и Прекрасного; и эта концепция, имеющая огромную ценность, встречается также у Августина. Они оба говорят, что есть три степени красоты: телесная, духовная и божественная, [201] первая является образом второй, а вторая - третьей.[202] "Праведность - это самая истинная красота, [203]" - не раз говорит Августин. "Все прекрасное исходит от высшей Красоты, которая есть Бог". Это истинный платонизм и указывает на мистицизм символического рода, который мы должны рассмотреть позже. Святой Августин стоит на менее надежной почве, когда говорит, что зло - это просто всплеск темного цвета, который придает рельефности картине; и когда в других местах он говорит об этом как о простом лишении добра. Но и здесь он внимательно следует за Платином.[204]

Святой Августин не был враждебен идее Мировой Души; он рассматривает вселенную как живой организм;[205] но он часто предостерегает своих читателей от отождествления Бога и мира или предположения, что Бог просто имманентен творению. Неоплатоническое учение об отношении индивидуальных душ к Мировой Душе, возможно, помогло ему сформулировать свое собственное учение о мистическом союзе христиан со Христом. Его фраза заключается в том, что Христос и Церковь - это "*una persona*".

Святой Августин разделяет восхождение души на семь этапов.[206] Но высшими ступенями, как обычно, являются очищение, просветление и единение. Это последнее, которое он называет "видением и созерцанием истины", является "не шагом, а целью путешествия". Когда мы достигнем этого, мы поймем полезность доктрин, которыми нас кормили, как детей молоком; значение таких "суровых изречений", как воскресение тела, станет для нас ясным. О блаженстве, сопровождающем это состояние, он говорит в другом месте[207]: "Я вошел, и таинственным оком моей души узрел свет, который никогда не меняется, выше ока моей души, выше моего разума. Это было нечто совершенно отличное от любого земного озарения. Оно было выше моего разума, потому что создало меня, а я был ниже, потому что создан им. Тот, кто знает истину, знает этот свет, и тот, кто знает этот свет, знает вечность. Любовь знает этот свет". И снова он говорит:[208] "Что это такое, что озаряет меня и трепещет мое сердце, не раня его? Я дрожу и сгораю; я дрожу, чувствуя, что я не похож на Него; я сгораю, чувствуя, что я похож на Него".

Прежде чем мы покинем Сент-Огастин, необходимо упомянуть еще об одном моменте. Августин. Несмотря на свой платонизм или, скорее, благодаря ему, он не испытывал ничего, кроме презрения к позднему неоплатонизму, теургическому и теософскому аппарату Ямвлиха и его друзей. Я еще ничего не сказал о необычайном развитии магии во всех ее отраслях, астрологии, некромантии, постукивании по столу и других видах гадания, чарах, амулетах и колдовстве, которые вызвали насмешки над последней борьбой язычества. Эти aberrации природного мистицизма будут рассмотрены в их дальнейшем развитии в моей седьмой лекции. Святой Августин, упомянув несколько бессмысленных заклинаний типа "абракадабры", говорит: "Пожилая христианка мудрее этих философов". По правде говоря, дух Платона жил в

христианстве, а не вне его, даже во времена Порфирия. А о культе ангелов и духов, который был тесно связан с теургическим суеверием, суждение святого Августина очень поучительно. "Кого мне найти, - спрашивает он, - чтобы примирить меня с Тобой? Должен ли я обратиться к ангелам? С какими молитвами, с какими обрядами? Многие, как я слышал, испробовали этот метод и стали жаждать любопытных видений, но были обмануты, как они того заслуживали.[209]"

Несмотря на платонизм святого Августина и огромное влияние, которое он оказывал, Западная Церковь медленно развивала мистическое богословие. Греческий мистицизм, основанный на эманации, не был близок западному уму, а время немецкого мистицизма с его философией имманентности еще не наступило. Тенденция восточных мыслителей состоит в том, чтобы попытаться получить представление о реальности как о целом, законченном и целостном: форма, в которой они легче всего ее представляют, - это форма *пространства*. Запад скорее стремится открыть универсальные законы, которые в каждой части вселенной осуществляют свое действие. Форма, в которой он наиболее легко представляет реальность, - это форма *времени*. [210] Таким образом, неоплатонизму пришлось претерпеть определенные модификации, прежде чем он смог глубоко проникнуть в религиозное сознание Запада.

Следующее великое имя - Иоанн Скот Эригена, [211] английский или ирландский монах, который в девятом веке перевел Дионисия на латынь. Эригена, несомненно, одна из самых замечательных фигур средневековья. Смелый и независимый мыслитель, он поставил своей целью прояснить туманные теории Дионисия и представить их как последовательную философскую систему, разработанную с помощью Аристотеля и, возможно, Боэция. [212] Он намеревается, конечно, держаться в рамках, дозволенных христианской спекуляцией; но на самом деле он не позволяет догме сковывать себя. Александрийские христиане были в целом более ортодоксальными, чем их язык; язык Эриджены частично скрывает истинную смелость его предположений. Он мистик только по своим интеллектуальным наклонностям; [213] теплота благочестивого устремления и любви, которая делает Дионисия, несмотря на всю его экстравагантность, все еще религиозным писателем, полностью остыла в Эригене. Он может с жаром и красноречием молиться об интеллектуальном просветлении; но, судя по его писаниям, в нем не было ничего от пророка или святого. И все же, хотя можно оспаривать его право называться христианином или мистиком, мы должны уделить несколько минут этому последнему цветку неоплатонизма, который так поздно распустился на наших северных островах.

Бог, говорит Эригена, называется Сущностью или Бытием; но, строго говоря, Он не является "Бытием"; [214] ибо Бытие возникает в противоположность небытию, а нет противоположности Абсолюту, или Богу. Вечность, обитель или природа Бога, однородна и не имеет частей, едина, проста и неделима. "Бог - это совокупность всех вещей, которые есть и которых нет, которые могут и не могут быть. Он - подобие подобного, непохожесть непохожего, противостояние противоположностей и противоположность противоположностей. Все разногласия разрешаются, когда они рассматриваются как части вселенской гармонии". Все начинается с единства и заканчивается в единстве: абсолют не может содержать ничего внутренне противоречивого. И поэтому Бога нельзя назвать Благостью, ибо Благость противоположна Злу, и Бог выше этого различия. Однако благость - более всеобъемлющий термин, чем Бытие. Может быть Доброта без Бытия, но не может Быть Бытия без Добра; ибо Зло - это отрицание Бытия. "Писание открыто провозглашает это, - говорит Эригена, - ибо мы читаем, что Бог видел все;

ине, вот, это было, но, вот, это было очень хорошо". Все вещи существуют в той мере, в какой они хороши. "Но то, чего нет, также называется хорошим, и оно намного лучше того, что есть". Бытие, по сути, является недостатком, "поскольку оно отделяется от сверхсущественного Блага". Чувство, вызывающее это странное выражение, состоит в том, что, поскольку время и пространство сами по себе являются односторонними проявлениями, должен быть установлен фиксированный предел количеству добра и реальности, которые могут быть представлены в этих условиях. Поэтому Эригена считает, что войти во временной процесс - значит принять определенную примесь нереальности или зла. Поскольку жизнь предполагает *особленность* (а не различие), это должно быть правдой; но многообразие является злом только тогда, когда оно диссонирует и противостоит единству. То, что "много-в-одном" должно проявляться как "одно-во-многих", является следствием форм времени и пространства, в которых оно проявляется; утверждение, что "то, чего нет, намного лучше того, что есть", верно только в том смысле, что мир видимости пронизан злом, которое еще не покорено, которое в Божестве существует только как нечто преодоленное или преобразованное.

Эригена говорит, что Бог выше всех категорий, включая категорию отношения. Отсюда следует, что Личности Троицы, которые являются всего лишь "относительными именами", слиты с Абсолютом.[215] Мы можем делать заявления о Боге, если помним, что это всего лишь метафоры; но все, что мы отрицаем о Нем, мы отрицаем истинно.[216] Это "негативный путь" Дионисия, у которого Эригена заимствует ряд грубых составных частей. Но мы можем видеть, что он ценил этот метод главным образом как защиту трансцендентности Бога от пантеистических теорий имманентности. Религиозные и практические аспекты доктрины его мало интересовали.

Предназначение всего сущего - "отдыхать и пребывать в покое" в Боге. Но он пытается избежать вывода о том, что все различия должны исчезнуть; скорее, говорит он, возвращение к Богу поднимает создания на более высокое состояние, в котором они впервые достигают своего истинного бытия. Все индивидуальные типы будут сохранены во всеобщем. Он заимствует иллюстрацию, не очень удачную, у Плотина. "Как железо, когда оно раскаляется докрасна, кажется, превращается в чистый огонь, но остается не менее железным, чем раньше; так и когда тело переходит в душу, а разумные субстанции - в Бога, они не теряют своей идентичности, но сохраняют ее в более высоком состоянии бытия".

Творение он рассматривает как необходимую самореализацию Бога. "Бога не было, - говорит он, - до того, как Он создал вселенную". Сын - это Идея Мира; "будьте уверены, - говорит он, - что Слово есть природа всех вещей". Изначальные причины или идеи — Доброта, Бытие, Жизнь и т.д., *сами по себе* созданные Отцом в Сыне, — в некотором смысле являются творцами мира, ибо порядок всех вещей устанавливается в соответствии с ними. Бог сотворил мир не из ничего и не из чего-то, а из Самого Себя.[217] Создания всегда существовали "там", в Слове; Бог лишь заставил их реализоваться во времени и пространстве.

"Мысль и Действие идентичны в Боге". "Он видит, работая, и действует, видя".

Человек - это микрокосм. Пятичленное разделение природы — телесное, витальное, чувствительное, рациональное, интеллектуальное — все представлено в его организации. Тленное тело - это "случайность", следствие греха. Первоначальное тело было бессмертным и нетленным. Это тело однажды будет восстановлено.

Зло не имеет субстанции, и ему суждено исчезнуть. "Ничто, противоречащее Божественной благодати, жизни и блаженству, не может быть вечным вместе с ними". Мир должен достичь совершенства, когда все в конечном счете станут Богом. "Потеря и отсутствие Христа - это мучение всего творения, и я не думаю, что есть кто-то другой". Нигде нет "места наказания".

Эригена - замечательный переводчик александрийцев и Дионисия, но он подчеркивает их наиболее опасные тенденции. Нас не удивляет, что его книги были осуждены; еще более странно, что дерзким теориям, которые они повторяют у Дионисия, так долго позволяли обходиться без порицания. Действительно, свобода спекуляций, предоставленная мистикам, составляет замечательное исключение из того рвения к точной ортодоксальности, которое характеризовало общую политику ранней Церкви. Объяснение состоит в том, что на Востоке мистицизм редко был революционным и компенсировал свою спекулятивную смелость готовностью к внешнему соответствию. Более того, теории Дионисия о земной и небесной иерархиях отнюдь не были нежелательны для жречества. На Западе все было иначе. Мистицизм всегда был духом реформы, обычно бунта. Даже в Эригене, чье главное родство было с Востоком, многое предвещало Реформацию. Он является отцом не только западного мистицизма и схоластики, но и рационализма.[218] Но опасность, которая таилась в его рассуждениях, поначалу не была осознана. Его книга о предопределении была осуждена в 855 и 859 годах за ее универсалистскую доктрину[219], а двести лет спустя его евхаристическая доктрина, возрожденная Беренгаром, подверглась порицанию.[220] Но всеобщее осуждение было вынесено ему только в тринадцатом веке. Это суждение последовало за появлением строго пантеистической или акосмистической школы мистиков, главным среди которых был Амальрик из Бена, магистр теологии в Париже около 1200 года. Амальрик - очень интересная фигура, поскольку в его учении проявляются все черты, наиболее характерные для экстравагантного мистицизма на Западе — его сильная вера в Божественную имманентность не только Церкви, но и отдельного человека; его бескомпромиссный рационализм, презрение к церковным формам и склонность к эволюционному оптимизму. Среди доктрин, приписываемых Амальрику и его последователям, - пантеистическое отождествление человека с Богом и отрицание материи; говорили, что они учат, что неосвященный хлеб был телом Христовым, и что Бог говорил через Овидия (любопытный выбор!), а также через Св. Августина. Они отрицали воскресение тела и традиционную эсхатологию, говоря, что "тот, кто имеет познание Бога в себе, имеет рай внутри себя". Они настаивали на прогрессивном историческом откровении — царствование Отца началось с Авраама, царствование Сына - со Христа, царствование Духа - с них самих. Они презирали таинства, веря, что Дух действует без средств. Они учили, что тот, кто живет в любви, не может поступать неправильно, и их подозревали, вероятно, действительно, в распущенном поведении, которое естественно вытекает из такой доктрины. Этот антиномизм не является частью истинного мистицизма; но он часто встречается в сочетании с мистическими спекуляциями среди полуобразованных людей. Это вульгарное извращение доктрины Плотина о том, что материя - это ничто, и что высшая часть нашей природы не может быть запятнана.[221] Мы находим свидетельства безнравственности, практиковавшейся "in nomine caritatis" среди гностиков и манихеев первых веков, и эти ереси на самом деле так и не вымерли. Секты "Свободного духа", которые процветали позже, в XIII веке, имели еще худшую репутацию, чем амальриканцы. Они сочетали со своим пантеизмом детерминизм, который уничтожал всякое чувство ответственности. С другой стороны, последователи Ортлиба Страсбургского примерно в тот же период проповедовали крайний аскетизм, основанный на дуалистическом или манихейском взгляде на мир; и они сочетали с этим заблуждением

крайний рационализм, уча, что исторический Христос был простым человеком; что евангельская история имеет только символическую истину; что бессмертна только душа без тела; и что папа и его священники - слуги сатаны.

Проблема для Церкви заключалась в том, как поощрять горячую любовь и веру мистиков, не давая повода этим пагубным заблуждениям. Двенадцатый и тринадцатый века породили нескольких известных писателей, которые пытались объединить схоластику и мистицизм.[222] Лидерами в этой попытке были Бернард,[223] Гюго и Ричард Сен-Викторские, Бонавентура, Альбертус Магнус и (позже) Герсон. Их работы не представляют большой ценности как вклад в религиозную философию, поскольку схоласты слишком сильно боялись своих авторитетов — католической традиции и Аристотеля, — чтобы исследовать трудности до конца; а мистики, которые, сделав обновленную жизнь души своей отправной точкой, были более независимы, были лишены из-за своего незнания греческого языка непосредственных знаний о своих интеллектуальных предках. Но в истории мистицизма они занимают важное место.[224] Поскольку для них спекуляция была ограничена рамками церковной догмы, они были вынуждены быть более психологичными и менее метафизичными, чем Дионисий или Эригена. Викторианцы часто настаивают на самопознании как пути к познанию Бога и на самоочищении как более важном, чем философия. "Путь восхождения к Богу, - говорит Гюго, - это нисхождение в себя.[225]" "Восхождение происходит через "я" над "я", - говорит Ричард; мы должны подняться по ступеням нашего мертвого "я" к высшим вещам. "Пусть тот, кто жаждет увидеть Бога, очистит свое зеркало, пусть он озарит свой собственный дух", - снова говорит Ричард. Викторианцы не принижают разум, который является органом, с помощью которого человечество в целом постигает Божественное; но они рассматривают экстатическое созерцание как сверхрациональное состояние или способность, которые могут быть достигнуты только *per mentis excessum*, и в которых видна голая истина, а не темное зеркало.[226]

Это высшее состояние, в котором "Разум умирает, рождая Экстаз, как умерла Рахиль, рожая Вениамина", не находится на высоком пути духовной жизни. Это редкий дар, дарованный сверхъестественной благодатью. Ричард говорит, что первая стадия созерцания - это расширение души, вторая - возвышение, третья - *отчуждение*. Первое возникает из человеческих усилий, второе - из человеческих усилий, которым помогает Божественная благодать, третье - только из Божественной благодати. Предрасполагающими условиями для третьего состояния являются преданность (*devotio*), восхищение (*admiratio*) и радость (*exaltatio*); но они не могут *вызвать* экстаз, который является чисто сверхъестественным вливанием.

Это резкое противопоставление естественного и сверхъестественного, которое впервые полностью развил Ричард Сен-Викторский, является отличительной чертой католического мистицизма. Это отказ от великой цели, которую ранние христианские идеалисты ставили перед собой, а именно, найти духовный закон в нормальном течении природы и движения Божественного Слова в нормальных процессах разума. Великое учение святого Иоанна о Логосе как космическом принципе теперь отброшено. Апологеты римско-католической церкви[227] утверждают, что мистицизм таким образом освободился от "идеалистического пантеизма" неоплатоников и от сопровождающего его "гностико-манихейского дуализма". Мир пространства и времени (говорят они) больше не рассматривается, как это было у неоплатоников, как более слабый отток из идеального мира, и человеческой индивидуальности не угрожают теории имманентности. И природа, и человек вновь обретают своего рода независимость. Мы снова ступаем как свободные люди на твердую почву, в то время как

случайные "сверхъестественные явления" не желают свидетельствовать о существовании высших сил.

Мы видели, что доктрина Логоса (в понимании святого Климента) исключительно подвержена извращениям; но лекарство от отказа от нее хуже болезни. Небиблейский[228] и нефилософский разрыв между естественным и сверхъестественным порождает более трудноразрешимый дуализм, чем у Оригена. Способность, которая, согласно этой теории, обладает непосредственной интуицией в отношении Божьих вещей, не только безответственна по отношению к разуму, но и не имеет к нему никакого отношения. Это вводит нас в совершенно новый мир, где привычные критерии истины и лжи неприменимы. И то, что оно открывает нам, - это не более истинное и глубокое видение действительности, а совершенно независимый космический принцип, который вторгается в мир опыта как возмущающая сила, судорожно ниспровергающая законы природы, чтобы показать свою власть над ними.[229] Ибо как только бесформенная интуиция созерцания начинает выражать себя в символах, эти символы, не проверенные разумом, превращаются в галлюцинации. Предупреждение Плотина о том, что "тот, кто пытается подняться над разумом, выходит за его пределы", получает болезненное подтверждение в таких легендах, как о святой Крестине, которая из-за своей чрезвычайной святости часто парила над верхушками деревьев. Рассмотрение этих предполагаемых "мистических феноменов" относится к объективному мистицизму, которым я надеюсь заняться в более поздней Лекции. Здесь я только скажу, что схоластически-мистическая доктрина о "сверхъестественных" вмешательствах, которая на первый взгляд кажется такой привлекательной, на практике привела к самым варварским и нелепым суевериям.[230]

Другим хорошим образцом схоластического мистицизма является короткий трактат "*Об адхерендо Део*" Альберта Великого. Это очень ясно показывает, как "негативный путь" стал магистралью средневекового католицизма, и как мало можно было надеяться на цивилизацию и прогресс от продолжения такого учения. "Когда святой Иоанн говорит, что Бог есть Дух, - говорит Альберт в первом абзаце своего трактата, - и что Ему нужно поклоняться в духе, он имеет в виду, что ум должен быть очищен от всех образов. Когда ты молишься, закрой свою дверь, то есть двери своих чувств ... Держи их на засове от всех фантазмов и образов.... Ничто так не радует Бога, как ум, свободный от всех занятий и отвлекающих факторов.... Такой разум в некотором роде превращается в Бога, ибо он ни о чем не может думать, ничего не понимает и ничего не любит, кроме Бога: других созданий и самого себя он видит только в Боге.... Тот, кто проникает в себя и таким образом превосходит себя, воистину восходит к Богу.... Тот, кого я люблю и желаю, выше всего разумного и всего постижимого; чувство и воображение не могут привести нас к Нему, но только желание чистого сердца. Это приводит нас во тьму разума, посредством которой мы можем подняться даже к созерцанию тайны Троицы.... Не думай ни о мире, ни о своих друзьях, ни о прошлом, настоящем или будущем; но считай, что ты находишься вне мира и наедине с Богом, как если бы твоя душа уже была отделена от тела и ее больше не интересовали мир или война, или состояние мира. Оставь свое тело и устрями свой взор на нетварный свет.... Пусть ничто не встанет между тобой и Богом.... Душа в созерцании смотрит на мир издали, точно так же, как, когда мы приближаемся к Богу путем абстракции, мы отрицаем Его, сначала все телесные и чувственные атрибуты, затем умопостигаемые качества, и, наконец, то *бытие* (esse), которое удерживает Его среди сотворенных вещей. Это, согласно Дионисию, наилучший способ единения с Богом".

Бонавентура напоминает Альберта в том, что он более решительно, чем викторинцы, возвращается к дионисийской традиции. Он рассуждает о пассивности и наготы души, которые необходимы для того, чтобы войти в Божественную тьму, и с утомительным педантизмом разрабатывает свои произвольные схемы способностей и стадий. Однако он кое-что приобретает благодаря своим знаниям Аристотеля, которые он использует для исправления неоплатонического учения о Боге как абстрактном Единстве. "Бог - это "ideo omnimodum", - красиво говорит он, - quia summe unum". Он - "totum intra omnia et totum extra" — краткое утверждение о том, что Бог одновременно имманентен и трансцендентен. Его доказательство Троицы оригинально и глубоко. Природа Блага состоит в том, чтобы делиться самим собой, и поэтому высшим Благом должно быть "summe diffusivum sui", которое может быть только в ипостасном единении.

Последним великим мистиком-схоластом является Герсон, живший с 1363 по 1429 год. Он пытается свести мистицизм к точной науке, сводя в таблицу и классифицируя все учения своих предшественников. Здесь приводится очень краткое изложение его системы.

Герсон различает символическую, естественную и мистическую теологию, ограничивая последнюю методом, основанным на внутренних переживаниях и идущим негативным путем. Переживания мистика обладают большей достоверностью, чем могут обладать любые внешние откровения.

Психологию Герсона можно изложить в общих чертах следующим образом: Когнитивная сила обладает тремя способностями: (1) простым разумом, или естественным светом, исходящим от высшего разума, Самого Бога; (2) пониманием, которое находится на границе между двумя мирами; (3) чувственным сознанием. Каждой из этих трех способностей соответствует одна из аффективных способностей: (1) синтез; [231] (2) понимание, рациональное желание; (3) чувственные привязанности. Им снова соответствуют *тридеятельности*: (1) созерцание; (2) медитация; [232] (3) мысль.

Мистическое богословие отличается от спекулятивного (т.е. схоластического) тем, что мистическое богословие относится к аффективным способностям, а не к познавательным; что оно не зависит от логики и поэтому открыто даже для невежд; что оно открыто для неверующих, поскольку основано на вере и любви; и что оно приносит мир, тогда как спекуляция порождает беспокойство.

"Средств мистической теологии" семь: (i.) зов Бога; (ii.) уверенность в том, что человек призван к созерцательной жизни — не все они таковы; (iii.) свобода от обременений; (iv.) сосредоточение интересов на Боге; (v.) настойчивость; (vi.) аскетизм; но с телом нельзя плохо обращаться, если мы хотим, чтобы оно было хорошим слугой; (vii.) закрытие глаз на все чувственные восприятия. [233]

Подобное учение не представляет особой ценности или интереса. Сам мистицизм становится сухим и формальным в руках Джерсона. Все движение было обречено на провал, поскольку схоластика была философией в цепях, а негативный путь был мистицизмом с завязанными глазами. Таким образом, плодотворного примирения между философией и благочестием достичь было невозможно. Упадок схоластики положил конец этим попыткам компромисса. С этого момента мистики либо отбрасывают метафизику и развивают свое богословие в

направлении религиозности и аскетизма — курс, которому следовали более поздние католические мистики; либо они копируют Эригену в его независимом отношении к традиции.

В этой лекции мы следуем линии спекулятивного мистицизма, и теперь нам предстоит рассмотреть величайшего из всех спекулятивных мистиков, мейстера Экхарта, который родился вскоре послесередины XIII века.[234] Он был монахом-доминиканцем, приором Эрфурта и викарием Тюрингена, а затем генеральным викарием Богемии. Он много проповедовал в Кельне около 1325 года; и до этого периода вступил в тесные отношения с бегардами и Братями Свободного Духа — обществами мужчин и женщин, которые своей безоговорочной верой во внутренний свет напоминали квакеров, хотя многие из них, как уже было сказано, обвинялись в безнравственных теориях и практиках. Его учение вскоре привлекло внимание инквизиции, и некоторые из его доктрин были официально осуждены папой римским в 1329 году, сразу после его смерти.

Цель религиозной философии Экхарта - найти спекулятивную основу для доктрин Церкви, которая в то же время удовлетворяла бы требованиям духовной религии. Его цели чисто конструктивные, и он проявляет отвращение к полемике. Писатели, которых он в основном цитирует по именам, - это Дионисий, Августин, Григорий и Боэций; но он, должно быть, читал Эригену и, вероятно, Аверроэса, писателей, которым католик вряд ли мог признаться в своих обязательствах.[235] Он также часто вводит цитаты со словами: "Учитель говорит". "Мастером" почти всегда является Фома Аквинский, которому Экхарт, без сомнения, был в большом долгу, хотя было бы большой ошибкой утверждать, как это сделали некоторые, что всего Экхарта можно найти в Сумме. Например, он противопоставляет себя Фоме в отношении "искры", которую Фома рассматривал как способность души, в то время как Экхарт в своих более поздних работах говорит, что она несотворенна.[236] Его двойная цель приводит его к некоторым несоответствиям. Интеллектуально он тяготеет к полупантеистическому идеализму; его сердце делает его евангельским христианином. Но хотя в его трудах можно найти противоречия, его прозрачная интеллектуальная честность и огромная сила мысли в сочетании с глубокой набожностью и детской чистотой души делают его одной из самых интересных фигур в истории христианской философии.

Экхарт писал по-немецки; иными словами, он писал для публики, а не только для образованных людей. Его желание быть понятным широкому читателю привело его к использованию эпиграмматического антитетического стиля и опусканию уточняющих фраз. Это одна из причин, почему он подвергся стольким обвинениям в ереси.[237]

Экхарт проводит различие между "Божеством" и "Богом". Божество - это неизменная потенциальность Бытия, содержащая в Себе все различия, пока еще неразвитые. Следовательно, Он не может быть объектом ни знания, ни поклонения, поскольку является "Тьмой" и "Бесформенностью".[238] Троиственный Бог развился из Божества. Сын - это Слово Отца, Его высказанная мысль; а Святой Дух - это "Цветок Божественного Древа", взаимная любовь, которая объединяет Отца и Сына. Экхарт цитирует слова, которые св. Августин заставляет Христа сказать о Себе: "Я пришел как Слово из сердца, как луч от солнца, как тепло от огня, как благоухание от цветка, как струя из неиссякаемого источника". Он настаивает на том, что рождение Сына - это непрерывный процесс.

Вселенная - это выражение всей мысли Отца; это язык Слова. Экхарт любит поразительные фразы и смело говорит: "Природа - это низшая часть Божества" и "До сотворения мира Бог не

был Богом". Эти утверждения не настолько грубо пантеистичны, как они звучат. Он утверждает, что без Сына Отец был бы не Богом, а лишь неразвитой потенциальностью бытия. Три Личности являются не просто случайностями и гунами Божественной Субстанции, но присущи Божеству.[239] И поэтому никогда не могло быть такого времени, когда Сына не было. Но рождение Сына обязательно предполагает создание идеального мира; ибо Сын - это Разум, а Разум состоит из космоса идей. Когда Экхарт говорит о творении и о мире, у которого не было начала, он имеет в виду не мир явлений, а мир идей в платоновском смысле. Идеальный мир является полным выражением мысли Бога и находится выше пространства и времени. Он называет это "неприродной природой", в противоположность "*diu genâtrte natûre*", миру явлений.[240] Доктрина Экхарта здесь отличается от доктрины Плотина в очень важной особенности. Неоплатоники всегда думали об эманации как о распространении солнечных лучей, тепло и яркость которых неизбежно уменьшаются по мере удаления от центрального фокуса. Отсюда следует, что второе Лицо Троицы, [греч. *Nous*] или Разум, подчинено Первому, а Третье - Второму. Но у Экхарта подчинения нет. Сын - это чистое сияние славы Отца и выразительный образ Его Личности. "Вечный источник вещей - это Отец; образ вещей в Нем - это Сын, а любовь к этому Образу - это Святой Дух". Все сотворенное пребывает "бесформенным" (как возможности) в основании Божества, и все реализуется в Сыне. Александрийские отцы, отождествляя Логос с платоническим [греч. *Nous*], носителем Мировой Идеи, с трудом избежали подчинения Его Отцу. Экхарт избегает этой ереси, но, как следствие, его взгляд на мир более пантеистичен. Ибо его умопостигаемый мир на самом деле есть Бог — это все содержание Божественного разума.[241] Много спорили о том, действительно ли Экхарт впадает в пантеизм или нет. Мне кажется, ответ зависит от того, что является самой темной частью всей его системы — отношения феноменального мира к миру идей. Он предлагает христианскую догму о Воплощении Логоса как своего рода объяснение перехода "прототипов" во "внешность". Когда Бог "изрекает" Свои идеи, возникает феноменальный мир. Это инкарнация. Но процесс, посредством которого душа освобождается от феноменального и возвращается в умопостигаемый мир, также называется "рождением Сына". Таким образом, весь процесс является циклическим — от Бога и обратно к Богу. Время и пространство, по его словам, были созданы вместе с миром. Материальные вещи находятся друг вне друга, духовные - друг в друге. Но эти утверждения не проясняют, как Экхарт объясняет несовершенства феноменального мира, которые он не может объяснить, как это делали неоплатоники, теорией эманации. Мы также не можем решить эту трудность, привнося в его систему современные теории эволюции. Идея всемирной истории как постепенного осознания Божественной Личности была чужда мысли Экхарта. Стеклъ, действительно, пытается навязать ему доктрину о том, что человеческий разум является необходимым органом саморазвития Бога. Но эту теорию нельзя найти у Экхарта. "Необходимость", побуждающая Бога "зачать Своего Сына", - это не физическая, а моральная необходимость. "Добро должно распространяться само по себе", - говорит он.[242] Дело в том, что его взгляд на мир гораздо ближе к акосмизму, чем к пантеизму. "Ничто так не препятствует нам в познании Бога, как время и место", - говорит он. Он видит в явлениях только отрицание бытия, и непонятно, как он может также рассматривать их как обитель имманентного Бога.[243] Вероятно, было бы справедливо сказать, что, подобно большинству средневековых мыслителей, он не чувствовал себя обязанным придавать постоянную ценность преходящему и что мир, за исключением временного обиталища бессмертных духов, интересовал его мало. Его пренебрежение историей, включая земную жизнь Христа, вовсе не является результатом скептицизма по отношению к чудесам. Это просто

связано с ощущением, что Божественный процесс в "вечном сейчас" является фактом неизмеримо большей важности, чем может быть любое событие во внешнем мире.

Когда религиозного писателя подозревают в пантеизме, мы, естественно, обращаемся к его трактовке проблемы зла. Для истинного пантеиста все одинаково божественно, и все к лучшему или к худшему, не так уж важно, к чему именно.[244] Экхарт, конечно, не имеет в виду поддерживать эту абсурдную теорию, но в его трудах есть места, которые логически подразумевают это; и мы тщетно ищем в его учении о грехе какого-либо разъяснения темных мест в его учении о Боге.[245] Фактически, он очень мало добавляет к неоплатоническому учению о природе зла. Подобно Дионисию, он отождествляет Бытие с Добром, а зло, как таковое, с небытием. Моральное зло - это своеволие: это попытка со стороны творения быть Тем или Иным человеком вне Бога.

Но что наиболее отличительно в этике Экхарта, так это новое значение, придаваемое доктрине имманентности. Человеческая душа - это микрокосм, который в некотором роде содержит в себе все сущее. На "вершине разума" находится божественная "искра", которая настолько близка Богу, что является единым целым с Ним, а не просто соединена с Ним.[246] В своем учении об этой "основе души" Экхарт колеблется. Его более ранняя точка зрения заключалась в том, что это сотворено и является лишь средством, с помощью которого Бог превращает нас в Себя. Но его более поздняя доктрина заключается в том, что это нетварно, имманентность Существа и Природы Самого Бога. "Diess Fünkelein, das ist Gott," he says once. Эта точка зрения была принята Рейсбруком, Сузо и (с изменениями) Таулером и стала одним из их главных принципов.[247] Эта искра - орган, с помощью которого наша личность поддерживает общение с Богом и познает Его. Именно в связи с этим Экхарт использует фразу, которую так часто цитировали, чтобы обвинить его в богохульном самообожествлении— "глаз, которым я вижу Бога, такой же, каким Он видит меня.[248]" "Нетварная искра" на самом деле то же самое, что и Божья благодать, которая возносит нас в Богоподобное состояние. Но эта благодать, согласно Экхарту (по крайней мере, в его более поздний период), есть Сам Бог, действующий как человеческая способность в душе и преобразующий ее так, что "человек сам становится благодатью".

Следующий отрывок, пожалуй, самый поучительный: "В душе есть нечто, что выше души, Божественное, простое, чистое ничто; скорее безымянное, чем названное, скорее неизвестное, чем известное. Об этом я привык говорить в своих беседах. Иногда я называл это силой, иногда нетварным светом, а иногда Божественной искрой. Оно абсолютно и свободно от всех имен и всех форм, точно так же, как Бог свободен и абсолютен Сам по Себе. Оно выше знания, выше любви, выше благодати. Ибо во всем этом все еще есть *различие*. В этой силе Бог расцветает со всей Своей Божественностью, и Дух процветает в Боге. В этой силе Отец порождает Своего едиnorodного Сына, столь же существенного, как и в Нем Самом; и в этом свете возникает Святой Дух. Эта искра отвергает все создания и будет иметь только Бога, такого, какой Он есть Сам по Себе. Оно не удовлетворяется ни Отцом, ни Сыном, ни Святым Духом, ни тремя Личностями, поскольку каждая существует в своем особом качестве. Оно удовлетворяется только сверхсущественной сущностью. Он полон решимости войти в простую Почву, в тихую Пустыню, в Единство, где не живет ни один человек. Тогда оно удовлетворяется светом; тогда оно едино: оно едино само по себе, поскольку эта Основа представляет собой простую неподвижность и само по себе неподвижно; и все же благодаря этой неподвижности движутся все вещи".

Именно Бог побуждает нас как хотеть, так и действовать по Своему благоволению; но наша собственная природа и личность остаются нетронутыми. Очевидно, что мы не смогли бы увидеть Бога, если бы наша личность не оставалась отличной от личности Бога. Полное слияние так же разрушительно для возможности любви и познания, как и полное разделение[249].

Экхарт отдает "высшему разуму[250]" первенство среди наших способностей и в более ранний период отождествляет его с "искрой". Он утверждает абсолютное превосходство разума сильнее, чем кто-либо со времен Эригены. Его формулировки по этому вопросу напоминают формулировки кембриджских платоников. "Разумное знание - это вечная жизнь", - говорит он. "Как может любое внешнее откровение помочь мне, - спрашивает он, - если оно не подтверждено внутренним опытом? Последнее обращение всегда должно быть к самой глубокой части моего собственного существа, и это моя причина". "Причина, - говорит он, - все время давит вверх. Оно не может довольствоваться ни благостью, ни мудростью, ни даже Самим Богом; оно должно проникнуть в Почву, из которой проистекают все блага и мудрость".

Таким образом, Экхарт не довольствуется познанием Бога, опосредованным Христом, но стремится проникнуть в "Божественную тьму", лежащую в основе проявления Троицы. На самом деле, когда он говорит о подражании Христу, он проводит различие между "путем мужества", которому должны следовать все, и "путем Божества", который предназначен только для мистика. В этом чрезмерном стремлении подняться "от Трех к Единому" он впадает в ошибку, которую мы уже заметили, и несколько отрывков в его сочинениях защищают квиетистическое самоупрощение, присущее этой схеме совершенствования. Есть предложения, в которых он призывает нас отбросить все, что приходит к нам от чувств, и броситься в сердце Бога, чтобы там пребывать вечно, "скрытое от всех созданий"[251]. Но есть много других отрывков противоположной тенденции. Он говорит нам, что "путь мужественности", который, конечно, включает в себя имитацию активной жизни Христа, должен быть пройден в первую очередь всеми; он настаивает на том, что в состоянии единения способности души будут действовать новым и более высоким образом, так что личность восстанавливается, а не разрушается; и, наконец, он учит, что созерцание - это только средство для более высокой деятельности, и что это, фактически, ее цель; "то, что человек воспринял посредством созерцания, он изливает в любви". Нет никакого противоречия в желании отдыха в сочетании с желанием активного служения; ибо отдых может быть определен только как беспрепятственная деятельность; но в Экхарте, я думаю, есть настоящая непоследовательность. Традиции его философии указывали на уход от мира и внешних занятий — одним словом, на монашеский идеал; но современный дух уже зарождался в нем. Он проповедовал широкой публике на немецком языке, и его любимые темы - нынешнее живое действие Духа и посвящение жизни в мире. Он показывает, что между активной и созерцательной жизнью нет противоречия; первое относится к способностям души, второе - к ее сущности. Комментируя историю Марфы и Марии, этих любимых видов деятельности и созерцания [252], он удивляет нас, ставя Марфу на первое место. "Мария *выбрала* хорошую роль, то есть, - говорит он, - она стремится быть такой же святой, как ее сестра. Мэри все еще в школе: Марта выучила свой урок. Лучше накормить голодного, чем видеть даже такие видения, какие видел святой Павел". "Бессер эйн Лебемейстер альс таусенд Лесемейстер". Он не поощряет монашескую религиозность и внешние признаки святости — "избегайте всего необычного, - говорит он, - в одежде, еде и языке". "Тебе не нужно идти в пустыню и поститься; в толпе часто бывает более одиноко, чем в пустыне, и маленькие дела труднее делать, чем великие". "Какая польза от мертвых костей святых?" он спрашивает в духе реформатора шестнадцатого века: "мертвые не могут ни дать, ни взять"[253]. Этот двойной

аспект учения Экхарта делает его особенно интересным; кажется, что он стоит на разделительной линии между средневековым и современным христианством.

Как и другие мистики, он настаивает на том, что любовь, когда она совершенна, не зависит от надежды на награду, и он проявляет большую свободу в обращении с Чистилищем, Адом и Раем. Это состояния, а не места; разлука с Богом - это адские муки, и каждый человек сам себе судья. "Мы бы все одухотворили", - говорит он, особенно ссылаясь на Священное Писание.[254]

Сравнивая мистицизм Экхарта с мистицизмом его предшественников, начиная с Дионисия и далее, и схоластов вплоть до Герсона, мы обнаруживаем очевидную перемену в исчезновении длинных ступеней восхождения, градуированных шкал добродетелей, способностей и состояний ума, которые занимают столь большое место в этих системах. Эти списки являются естественным продуктом воображения, когда оно обыгрывает теорию *эманации*. Но у Экхарта, как мы видели, фундаментальной истиной является *имманентность* Самого Бога, не в способностях, а в основе души. "Искра души" для него действительно является "божественной особой аурой". "Бог рождает во мне Сына Своего", — любит говорить он: и нет сомнения, что, опираясь на стих из семнадцатой главы Евангелия от Иоанна, он рассматривает это "рождение" как аналог вечного зарождения Сына.[255] Это рождение Сына в душе имеет двойной аспект - "вечное рождение", которое бессознательно и неотчуждаемо, [256] но которое не дарует блаженства, являясь общим как для хорошего, так и для плохого; и усвоение способностей души всепроникающим присутствием Христа, или, другими словами, благодатью. , "quæ lux quædam deiformis est", как говорит Рейсбрук. Таким образом, обожествление нашей природы - это то, к чему нужно стремиться, и оно не должно быть завершено с самого начала; но важно отметить, что Экхарт не ставит посредников между человеком и Богом. "Слово очень близко к тебе", ближе любого чувственного объекта и любых человеческих институтов; погрузись в себя, и ты найдешь Его. Небесная и земная иерархии Дионисия с почтением к священству, которое было построено на них, не имеют для Экхарта никакого значения. В этом, как и в других отношениях, он является предшественником Реформации.

На словах Экхарта я заканчиваю эту лекцию о спекулятивном мистицизме средневековья. Его преемники, Рейсбрук, Сузо и Таулер, как бы ни были они похожи на него в своем общем учении, отличаются от него тем, что ни для кого из них интеллектуальная, философская сторона не имеет первостепенного значения. Они не добавили ничего ценного к спекулятивной системе Экхарта; их мистицизм был прежде всего *религией сердца* или правилом жизни. Именно на эту сторону мистицизма я в следующий раз обращаю ваше внимание. Это должно приблизить нас к центру нашей темы, поскольку спекулятивная религиозная система лучше всего известна по ее плодам.

СНОСКИ:

[Сноска 188: *Конф.* viii. 2-5. Лучшим изложением теологии Викторина является статья Гора в *Словаре христианской биографии*.]

[Сноска 189: Так Синезий называет Сына [греч. *patros morphê*].]

[Footnote 190: "Non enim vivimus præteritum aut vivimus futurum, sed semper præsentī utimur." "Æternitas semper per præsentiam habet omnia et hæc semper."]

[Сноска 191: "Effectus est omnia", - прямо говорит Викторин.]

[Сноска 192: Викторин, должно быть, позаимствовал эту фразу у какого-нибудь греческого неоплатоника. Было объяснено, что [греч. to mê on] может использоваться в четырех смыслах и что оно не предназначено для отождествления двух крайностей. Но очень примечательный отрывок из Иерофея (упомянутый в Лекции III.) показывает, что две категории [греч. aoristia] нельзя разделять.]

[Footnote 193: "Ipse se ipsum circumterminavit."]

[Сноска 194: *De Trin.* vii. 4. 7; *de Doctr. Христос.* i. 5. 5; *Проповедь.* 52. 16; *De Civ. Dei*, ix. 16.]

[Сноска 195: *Продолжение. Адим. Ман.* 11.]

[Сноска 196: *De Ord.* ii. 16. 44, 18. 47.]

[Сноска 197: *Энаррат. в Пс.* 85. 12.]

[Сноска 198: *Conf.* vii. 13 и далее.]

[Сноска 199: Сравните с этим предложением из *Исповеди* цитируемое ниже утверждение Эриджены о том, что "то, чего нет, намного лучше того, что есть".]

[Сноска 200: *Ер.* 120. 20. Святой Августин написал в молодости эссе "О прекрасном и подходящем", которое, к сожалению, не позаботился сохранить.]

[Сноска 201: *Положение* ii. 16. 42, 59; Сюжет. *Enn.* i. 6. 4.]

[Сноска 202: *De Lib. Arb.* ii. 16. 41; Plot. *Enn.* i. 6. 8, iii. 8. 11.]

[Сноска 203: *Enarr. в Ps.* xlv. 3; *Ер.* 120. 20. Plot. *Enn.* i. 6. 4 сказано с большей живописностью, чем обычно [греческий: kalon to tês dikaiosynes kai sôphrosynes prosôpon, kai oute hesperos oute eôos outo kala]. (Из Аристотеля, *Eth.* v. 1. 15.)]

[Сноска 204: *Ench.* iii. "этиам иллуд куд малум дицитур бене ординатум эст локо суо позитум; высокопреосвященный восхваляет бога". Святой Августин также говорит (*Ench.* xi.): "cum omnino mali nomen non sit nisi privationis boni"; ср. Plot. *Enn.* iii. 2. 5, [греч. holôs de to kakon elleipsin tou agatou theteon.] Святой Августин восхваляет Плотина за его учение об универсальности Провидения.]

[Сноска 205: *De Civ. Dei*, iv. 12, vii. 5.]

[Сноска 206: *Количественное определение животных*, xxx.]

[Сноска 207: *Конф.* vii. 10. Я процитировал перевод Бигга.]

[Сноска 208: *Conf.* xi. 9.]

[Сноска 209: Святой Августин не отвергает веру в то, что видения даруются при посредничестве ангелов, но он высказывается по этому вопросу с большой осторожностью. Ср. *De Gen. ad litt.* xii. 30, "Sunt quaedam excellentia et merito divina, quæ demonstrant angeli miris modis: utrum visa sua facili quadam et præpotenti iunctione sua commixtione etiam nostra esse facientes, an scientes

nescio quo modo nostram in spiritu ностро-информарное видение, трудное восприятие и трудные указания по отношению к природе".]

[Сноска 210: См. Лотце, *Микрокосм*, bk. viii. глава 4 и другие места. Возможно, мы можем сравнить иоаннизм [греч. kosmos] с синоптикой [греч. aiôn] в качестве примеров двух способов видения реальности.]

[Сноска 211: Эриугена, без сомнения, более правильное написание, но я предпочел сохранить имя, под которым он наиболее известен.]

[Сноска 212: Эригена цитирует также Оригена, двух Григориев, Василия, Максима, Амвросия и Августина. Из языческих философов он ставит на первое место Платона, но высоко ценит Аристотеля.]

[Сноска 213: Стебль называет его "эйн фельшер Мистикер", потому что неоплатонический ("гностико-рационалистический") элемент занимает для него место сверхъестественного. Это, как будет показано позже, соответствует римско-католическому взгляду на мистицизм, который не является принятым в этих Лекциях. Для нас недостаток Эригены как мистика скорее следует искать в его крайнем интеллектуализме.]

[Footnote 214: "Dum vero (divina bonitas) incomprehensibilis intelligitur, per excellentiam non immerito *nihilum* vocitatur."]

[Сноска 215: Это действительно возрождение "модализма". Неортодоксальность доктрины становится очень очевидной у некоторых преемников Эриджены.]

[Footnote 216: *De Div. Nat.* i. 36: "Iamdudum inter nos est confectum omnia quæ vel sensu corporeo vel intellectu vel ratione cognoscuntur de Deo merito creatore omnium, posse prædicari, dum nihil eorum quæ de se prædicantur pura veritatis contemplatio eum approbat esse." Все утверждения о Боге делаются "непереводимыми"; все отрицания "непереводимыми". Ср. также *там же*. i. 1. 66, "истинно верующий отрицатель во всеобщем порядке утверждения"; и особенно *там же*. i. 5. 26, "теофании исходят из видимых и невидимых видов, обычного порядка и пулькритического познания Сущности и изобретения *не по праву, таково настоящее решение*." Эригена пытается сказать (на своей чудовищной латыни), что внешний мир ничему не может научить нас о Боге, кроме голого факта Его существования. Невозможно было найти ни одного отрывка, который более ясно иллюстрировал бы реальные тенденции негативного пути и связанный с ним чисто субъективный мистицизм. Эригена не позволит нам сделать вывод из порядка и красоты мира, что порядок и красота являются Божественными атрибутами.]

[Сноска 217: Но следует помнить, что Эригена называет Бога "nihilum". His words about creation are, "Ac sic de nihilo facit omnia, de sua videlicet superessentialitate producit essentias, de supervitalitate vitas, de superintellectualitate intellectus, de negatione omnium quæ sunt et quæ non sunt, affirmationes omnium quæ sunt et quæ non sunt."]

[Сноска 218: Так показывает Каулич в своей монографии о спекулятивной системе Эригены.]

[Сноска 219: Эригена была вдохновлена работой о предопределении, написанной Готтешалком и пропагандирующей кальвинистские взгляды, в знак протеста против доктрины о том, что Бог, который есть жизнь, возможно, может предопределить кого угодно к вечной смерти.]

[Сноска 220: Беренгар возражал против грубо материалистических теорий реального присутствия, которые были тогда распространены. Он протестовал против утверждения, что трансмутация элементов происходит "vere et sensualiter" и что "портиункулы" тела Христова лежат на алтаре. "Уста, - сказал он, - принимают *причастие*, внутренний человек - истинное тело Христово".]

[Сноска 221: Аналогичное учение из священных книг Востока цитируется Э. Кэрдом, *Эволюция религии*, том i, стр. 355.]

[Сноска 222: Это общепринятая фраза для обозначения работ теологов двенадцатого и тринадцатого веков. Мы могли бы также сказать, что они модифицировали бескомпромиссный платоновский реализм аристотелевской наукой. Ср. Харнак, *История догмы*, том vi. стр. 43 (перевод на английский): "Под какими еще покровительствами могла быть возведена эта великая структура, как не под эгидой того аристотелевского реализма, который по сути был диалектикой между платоновским реализмом и номинализмом; и который был представлен как способный объединить имманентность и трансцендентность, историю и чудо, неизменность Бога и изменчивость, идеализм и реализм, разум и авторитет".]

[Сноска 223: Огромное значение Бернарда в истории мистицизма заключается не в спекулятивной стороне его учения, в которой он почти полностью зависит от Августина. Его великим достижением было вызвать благоговейное и любовное созерцание образа распятого Христа и основать то поклонение нашему Спасителю как "Жениху Души", которое в последующие столетия вдохновляло столько пылкой преданности и лирической священной поэзии. Романтическая сторона мистицизма, направленная как на добро, так и на зло, получила свой наибольший стимул в стихах Бернарда и в его проповедях о Песнопениях. Этот вопрос рассматривается в Приложении E.]

[Сноска 224: Стеклъ говорит о Гюго, что ход развития средневекового мистицизма невозможно понять без знания его произведений. Собственный отчет Стекла очень полон и ясен.]

[Сноска 225: "Око созерцания" было дано нам, "чтобы видеть Бога внутри себя"; это око было ослеплено грехом. "Око разума" было дано нам, "чтобы видеть самих себя"; оно было повреждено грехом. Только "плоть ока" остается в своей первозданной ясности. В вещах, "превышающих разум", мы должны полагаться на веру, "как на адиуватурное соотношение всех, как на не капиталистическое соотношение".]

[Сноска 226: Ричард, который более экстатичен, чем Хьюго, дает следующий отчет об этом состоянии: "Per mentis excessum extra semetipsum ductus homo ... lumen non per speculum in ænigmate sed in simplici veritate contemplatur." В этом состоянии "мы забываем все, что находится снаружи, и все, что находится внутри нас". Разум и все другие способности затемнены. В чем же тогда наша защита от заблуждений? "Преображенного Христа, - говорит он, - должны сопровождать Моисей и Илия"; то есть нельзя верить видениям, которые противоречат авторитету Писания.]

[Footnote 227: See, especially, Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, vol. i. pp. 382-384.]

[Сноска 228: Вряд ли нужно указывать, что различие святого Павла между естественным и духовным (см. особенно 1 Кор. ii.) совершенно иное.]

[Footnote 229: Contrast the Plotinian doctrine of ecstasy with the following: "Dieu élève à son gré aux plus hauts sommets, sans aucun mérite préalable. Osanne de Mantoue reçoit le don de la contemplation à peine agée de six ans. Christine est fiancée à dix ans, pendant une extase de trois jours; Marie d'Agrèda reçut des illuminations dès sa première enfance" (Ribet). Поскольку считается, что Божественные милости даруются чисто произвольным образом, фантазии ребенка, оставленного одного в темноте, столь же хороши, как глубочайшая интуиция святого, поэта или философа. Более того, Бог иногда "утверждает Свою свободу", "внезапно и без перехода возвышая души из бездны греха к высочайшим вершинам совершенства, точно так же, как в природе Он утверждает это чудесами" (Рибет). Такое учение интересно тем, что показывает, как допущение каприза в мире явлений воздействует на нравственное чувство и извращает наше представление о Боге и спасении. Способность к созерцанию, согласно римско-католическому учению, приобретается "либо добродетелью, либо безвозмездной благосклонностью". Дуализм естественного и сверхъестественного, таким образом, позволяет людям претендовать на независимые заслуги, в то время как вмешательство Бога произвольно и необъяснимо.]

[Примечание 230: Те, кому интересно увидеть, насколько совершенно беззащитными оставляет нас эта теория перед самыми глупыми заблуждениями, могут с пользой обратиться к *Словарю мистицизма* аббата Миня (*passim*), или, если они хотят приблизиться к истокам этих легенд, к шестидесяти фолиантам "*Святого акта*", составленному болландистами. Геррес и Рибет тоже полны подобных историй.]

[Сноска 231: см. Приложение С.]

[Примечание 232: Разницу между созерцанием и медитацией объясняют все средневековые мистики. Медитация "дискурсивна", созерцание - это "mentis in Deum suspensæ elevatio". Ричард Сен-Викторский формулирует это различие эпиграмматически — "за размышление о римамуре, за созерцание о мире". ("Admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis."—Thomas Aquinas.)]

[Сноска 233: Этот произвольный схематизм очень характерен для этого типа мистицизма и показывает его близость к индийской философии. Сравните "восьмеричный путь Будды" и сотню других подобных классификаций в священных книгах Востока.]

[Сноска 234: Обычно указываемая дата, 1260 год, вероятно, слишком поздняя; но точный год определить невозможно.]

[Сноска 235: Проф. Карл Пирсон ("*Мина*", 1886) говорит: "Мистицизм Экхарта обязан своими ведущими идеями Аверроэсу". Он прослеживает доктрину [греческого: *Nous poiêtikos*] от Аристотеля, об *Аниме*, через арабов к Экхарту, и находит близкое сходство между "прототипами" или "идеями" Экхарта и "Смыслом жизни" Канта. Но родство Экхарта с Платоном и Гегелем кажется мне более близким, чем то, которое он демонстрирует с Аристотелем и Кантом. Что касается связи с Аверроэсом, Лассон говорит, что, хотя существует близкое сходство между экхартовской доктриной "Зееленгрунда" и *Intellectus Agens* Аверроэса как универсальным принципом разума у всех людей (монопсихизм), они отличаются тем, что у Аверроэса личность является фазой или случайностью, но у Экхарта вечное имманентно личности таким образом, что сама личность имеет место в вечности (*Meister Eckhart der Mystiker*, стр. 348, 349). Личность для Экхарта является вечной основой всего истинного бытия, а понятие Личности является центральной точкой его системы. Он говорит: "Слово, которое *Я* есмь никто не может по-

настоящему произнести, кроме одного Бога". Индивид должен попытаться стать личностью, как Сын Божий есть Личность.]

[Сноска 236: Денифле приложил немало усилий, чтобы доказать, что Экхарт в своих латинских работах очень сильно зависит от Фомы Аквинского. Его выводы приветствуются и с радостью принимаются Харнаком, который, как и Ритчль, не испытывает особой симпатии к немецким мистикам и считает, что христианский мистицизм на самом деле является "католическим благочестием". "Никогда не будет возможно, - говорит он, - превратить мистицизм в протестантский, не бросив вызов истории и католицизму". Никто, конечно, не был бы виноват в абсурдности "превращения мистицизма в протестантский"; но, я думаю, еще более абсурдно "делать его (римским) католическим", хотя такая точка зрения может объединить сторонников католицизма и неокантианцев. См. Приложение А, стр. 346.]

[Сноска 237: Прегер (том iii, стр. 140) говорит, что Экхарт *не* пытался быть популярным. Но, я думаю, ясно, что он действительно пытался сделать свою философию понятной среднему образованному человеку, хотя его учение менее этично и более умозрительно, чем у Таулера.]

[Сноска 238: Иногда он говорит о Божестве как о том, что оно выше противопоставления бытия и небытия; но в других случаях он рассматривает Божество как универсальную Основу или Субстанцию идеального мира. "Все в Боге - это одно". "God is neither this nor that." Compare, too, the following passage: "(Gottes) einfeltige natur ist von formen formlos, von werden werdelos, von wesen wesenlos, und von sachen sachelos, und darum entgeht sie in allen werdenden dingen, und die endliche dinge müssen da enden."]

[Сноска 239: Здесь я согласен с Прегером против Лассона. Мне кажется, что одной из наиболее важных и характерных частей системы Экхарта является то, что Троица *не* является для него (как это было для Иерофея) эманацией или проявлением Абсолюта. Но нельзя отрицать, что у Экхарта есть отрывки, подтверждающие другую точку зрения.]

[Сноска 240: Сравните "естественную природу" Спинозы.]

[Сноска 241: Идеи являются "несотворенными созданиями"; они являются "созданиями в Боге, но не сами по себе". Preger states Eckhart's doctrine thus: "Gott denkt sein Wesen in untergeordnete Weise nachahmbar, und der Reflex dieses Denkens in dem göttlichen Bewusstsein, die Vorstellungen hiervon, sind die Ideen." Но в каком смысле идеальный мир является "подчиненным"? Сын у Экхарта имеет совершенно иное отношение к Отцу, чем то, которое Ноус имеет к "Единому" у Плотина, как покажет следующее предложение: "Бог вечно действует в одном вечном Сейчас; это Его действие дает рождение Его Сыну; Он носит Его в каждый момент. Из этого рождения проистекает все сущее. Бог испытывает такое наслаждение от этого, что *Он использует всю Свою силу в этом процессе*. Он износит Себя из Себя в Себя. Он постоянно износит Себя в Сыне; в Нем Он говорит все ". Следующий отрывок из Рейсбрука является попыткой более точно определить природу Идеи Экхарта: До временного сотворения Бог видел творения, "и это отчетливо различимо в seipso в alteritate quadam—non tamen omnimoda alteritate; quidquid enim in Deo est Deus est". Наша вечная жизнь остается "perpetuo in divina essentia sine discretione", но постоянно истекает "за время Словесного зарождения". Рейсбрук также ясно говорит, что творение является воплощением *целостного* разума Бога: "Все, что живет в Отце, скрытом в единстве, живет в Сыне "in emanatione manifesta".]

[Сноска 242: Это правда, что Экхарта порицали за то, что он учил "Deum sine ipso nihil facere posse"; но представление о реальном *становлении* Бога в человеческом разуме и попытка решить проблему зла с помощью теории эволюционного оптимизма, я убежден, чужды его философии. See, however, on the other side, Carrière, *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit*, pp. 152-157.]

[Сноска 243: См. Лассон, *Мейстер Экхарт*, стр. 351. Экхарт энергично протестует против искажения представления о том, что он сделал феноменальный мир *Существом* Бога, и использует сильно акосмистический язык в целях самозащиты. Но, похоже, в этой стороне его философии есть настоящая непоследовательность.]

[Сноска 244: Я имею в виду, что пантеист может с равной последовательностью называть себя оптимистом или пессимистом, или обоими поочередно.]

[Сноска 245: Например, когда он говорит: "В Боге все едино, от ангела до паука". Инквизиторы не замедлили воспользоваться этой ошибкой. Среди двадцати шести статей gravamen, направленных против Экхарта, мы находим: "Item, in omni opere, etiam malo, манифест и нежелание *квалифицировать* gloria Dei". Слово "*квалификатор*" - печать истинного пантеизма. Экхарт, однако, независимо от того, последовательно это или нет, часто утверждает трансцендентность Бога. "Бог пребывает в созданиях, но выше их". "Он выше всей природы и Сам не является природой" и т. Д. Имея дело с *грехом*, он сталкивается с очевидной трудностью: если природа всех феноменальных явлений заключается в возвращении к Богу, от которого они произошли, то процесс, который он называет рождением Сына, логически должен происходить в каждом сознательном индивидууме, поскольку все они обладают сходным феноменальным существованием. Он пытается решить эту загадку с помощью гипотезы о двойном аспекте нового рождения (см. Ниже). Но я боюсь, что есть доля справедливости в комментарии профессора Пирсона: "Таким образом, его феноменология разбивается вдребезги о его практическую теологию".]

[Сноска 246: Другие схоласты и мистики учили, что в человеке есть *остаток* Богоподобия. Идея центральной точки души появляется у Плотина и Августина, а слово *scintilla* использовалось для обозначения этой способности еще до Экхарта. "Синтезис" Александра Хейлского, Бонавентуры, Альберта Великого и Фомы Аквинского был по существу одним и тем же. Но есть то различие, что в то время как более ранние авторы рассматривали это сходство с Богом лишь как *остаток*, Экхарт рассматривает его как истинное *Существо* души, в которое могут быть преобразованы все ее способности.]

[Сноска 247: Следующий отрывок из Амиэля (стр. 44 английского издания) является замечательным комментарием к мистической доктрине имманентности: "Центр жизни не находится ни в мысли, ни в чувстве, ни в воле, ни даже в сознании, поскольку оно думает, чувствует или желает. Ибо моральная истина, возможно, была проникнута и овладела всеми этими способами и до сих пор ускользает от нас. Даже глубже, чем сознание, находится само наше существо, сама наша субстанция, наша природа. Только те истины, которые вошли в эту последнюю область, которые стали нами самими, стали спонтанными и произвольными, инстинктивными и бессознательными, действительно являются нашей жизнью — то есть чем-то большим, чем наша собственность. Пока мы способны различать какое бы то ни было пространство между истиной и нами, мы остаемся вне его. Мысль, чувство, желание, сознание жизни - это еще не совсем жизнь. Но мир и вдохновение нигде не могут быть найдены, кроме

как в жизни и в вечной жизни, а вечная жизнь - это Божественная жизнь, это Бог. Стать Божественным - вот, таким образом, цель жизни: только тогда можно сказать, что истина принадлежит нам без возможности потери, потому что она больше не вне нас и даже не в нас, но мы и есть она, и это мы; мы сами - истина, воля, дело Божье. Свобода стала природой; творение едино со своим Создателем — едино через любовь".]

[Сноска 248: Лучшего изложения религиозного аспекта доктрины имманентности Экхарта нельзя найти, чем во *Введении принципа Кэрда в философию религии*, стр. 244, 245, как покажет следующий отрывок: "Следовательно, в некотором смысле мы можем сказать, что мир конечного разума, хотя и отличен от Бога, все же, по своей идеальной природе, един с Ним. То, что творит Бог и посредством чего Он раскрывает скрытые сокровища Своей мудрости и любви, все еще не чуждо Его собственной бесконечной жизни, но едино с ней. В знании умов, которые знают Его, в самоотдаче сердец, которые любят Его, нет ничего парадоксального в том, чтобы утверждать, что Он знает и любит Себя. Как Он является источником и вдохновителем каждой истинной мысли и чистой привязанности, каждого переживания, в котором мы забываем и возвышаемся над самими собой, так и Он является целью всего этого. Если с одной точки зрения религия - это дело рук человека, то с другой - это дело рук Бога. Его истинное значение не постигается до тех пор, пока мы не выйдем за пределы его происхождения во времени и в опыте конечного духа, чтобы увидеть в нем откровение разума Самого Бога. На языке Священного Писания: "Это Бог производит в нас желание и действие по Своему благоволению: все от Бога, Который примирил нас с Собой".]

[Сноска 249: Экхарт видит это (ср. Прегер, том i, стр. 421): "Личность у Экхарта - это ни способности, ни форма (*Bild*), ни сущность, ни природа Божества, но это скорее дух, который поднимается из сущности и рождается излучением формы в сущности, который смешивается с нашей природой и действует ее средствами". Неясность этой концепции ничуть не уменьшается из-за различия, которое Экхарт проводит между внешним и внутренним сознанием личности. Внешнее сознание связано с земной жизнью; к нему все образы должны приходить через чувства; но таким образом у него не может быть образа самого себя. Но высшее сознание является сверхвременным. Потенциальная основа души была и остается безгрешной; но личность также соединена с телесной природой; ее вина заключается в том, что она склоняется к своей греховной природе, а не к Богу.]

[Сноска 250: Экхарт отличает *разумный разум* (*die wirkende Vernunft*) от пассивного (*лидирующего*) интеллекта. Задача первого состоит в том, чтобы передавать последнему восприятия, изложенные в формах времени и пространства. В его страсбургский период искра, или *Ганстер*, *интеллектуальный агент*, *генерал-лейтенант* и *синтез*, кажутся идентичными; но позже он говорит: "Активный интеллект не может дать того, чего у него нет. Он не может видеть две идеи вместе, а только одну за другой. Но если Бог действует вместо активного интеллекта, Он порождает (в уме) множество идей в одной точке ". Таким образом, "искра" становится сверхрациональной и нетварной - самой Божественной сущностью.]

[Сноска 251: Следующее предложение, например, составлено в худшей манере Дионисия: "Ты должен любить Бога таким, какой Он есть, не-Богом, не-Духом, не-Личностью, не-Формой: Он есть абсолютное голое Единство". Это теория Экхарта об Абсолюте ("Божестве") в отличие от Бога. В этих настроениях он желает, подобно азиатским мистикам, утонуть в бездонном море Бесконечности. Он также стремится к абсолюту [греч. *apatheia*] (*Abgeschiedenheit*). "Он болен?

Он тоже может заболеть. Если друг умрет — во имя Бога. Если ему выбьют глаз — во имя Бога ". Душа вернулась к своему внутриутробному состоянию, избавившись от всей "тварности".]

[Сноска 252: Можно было бы процитировать много отрывков. Обычный вывод заключается в том, что Мария выбрала лучшую часть, потому что деятельность ограничена этой жизнью, в то время как созерцание длится вечно. Августин трактует историю Лии и Рахили таким же образом (*Против Фауста. Маних.* xxii. 52): "Lia interpretatur Laborans, Rachel autem Visum principium, sive Verbum ex quo videtur principium. Actio ergo humanæ mortalisque vitæ ... ipsa est Lia prior uxor Jacob; ac per hoc et infirmis oculis fuisse commemoratur. Spes vero æternæ contemplationis Dei, habens certam et delectabilem intelligentiam veritatis, ipsa est Rachel, unde etiam dicitur bona facie et pulcra specie," etc.]

[Сноска 253: Более того, он никогда не устает настаивать на том, что *Воля* - это все. "Если твоя воля верна, ты не ошибешься", - говорит он. "С помощью воли я могу сделать все". "Любовь пребывает в воле — чем больше воли, тем больше любви". "Нет ничего злого, кроме злой воли, проявлением которой является грех". "Ценность человеческой жизни полностью зависит от цели, которую она ставит перед собой". Это чрезмерное настаивание на чистоте намерений как конце, так и начале добродетели, без сомнения, связано с отрицанием Экхартом реальности и важности для мира времени; он пытается показать, что это логически не ведет к антиномизму. Его доктрина о том, что добрые дела не имеют ценности сами по себе, отличается от доктрин Абеяра и Бернара, которые имеют с ней поверхностное сходство. Экхарт действительно относится к католической доктрине добрых дел во многом так же, как святой Павел относился к фарисейскому законничеству; но он так же не осознает расширяющуюся пропасть, которая уже открылась между тевтонским и латинским христианством, как и ту дискредитацию, которую его собственные труды должны были помочь навлечь на монашеский взгляд на жизнь.]

[Сноска 254: В качестве примера его свободного обращения с Ветхим Заветом я могу процитировать: "Не думайте, что когда Бог сотворил небо, землю и все остальное, Он сотворил одно сегодня, а другое завтра. Моисей, конечно, так говорит, но он знал лучше; он написал это только ради населения, которое не могло понять иначе. Бог просто *пожелал*, и мир *существовал*".]

[Footnote 255: E.g. "Da der vatter seynen sun in mir gebirt, da byn ich der selb sun und nitt eyn ander."]

[Сноска 256: Итак, Герман Фрицларский говорит, что у души два лица: одно обращено к этому миру, другое непосредственно к Богу. В последнем Бог течет и сияет вечно, осознает это человек или нет. Следовательно, согласно природе человека, обладающего этой Божественной основой, искать Бога, своего первоисточника; и даже в аду страдание имеет свой источник в безнадежном противоречии этой неуничтожимой тенденции. См. Vaughan, том i, стр. 256; и то же учение у Tauler, стр. 185.]

ЛЕКЦИЯ V

[Греческое: "Хо тронос - это теотетос, хо мы существуем".]

МАКАРИЙ.

"Ты не приходишь, ты не уходишь;
Тебя не было, не будет;

Вечность - это всего лишь мысль
Благодаря которому мы думаем о Тебе".

ФАБЕР.

"Werd als ein Kind, werd taub und blind,
Dein eignes Licht muss werden nicht:
All Licht, all Nicht treib ferne nur;
Lass Statt, lass Zeit, auch Bild lass weit,
Geh ohne Weg den schmalen Steg,
So kommst du auf der Wüste Spur.
O Seele mein, aus Gott geh ein,
Sink als ein Licht in Gottes Nicht,
Sink in die ungegründte Fluth.
Flich ich von Dir, du kommst zu mir,
Verlass ich mich, so find ich Dich,
O überwesentliches Gut!"

Средневековый немецкий гимн.

"Quid cælo dabimus? quantum est quo veneat omne?
Impendendus homo est, Deus esse ut possit in ipso."

МАНИЛИЙ.

ПРАКТИЧЕСКИЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ МИСТИЦИЗМ

"Все мы, с открытым лицом, отражающим, как зеркало, славу
Господа, преображаемся в один и тот же образ, от славы в славу". -2
КОРИНФЯНАМ iii. 18.

Школа Экхарта[257] в четырнадцатом веке породила самую яркую группу имен в истории мистицизма. У Рейсбрука, Сузо, Таулера и автора *Германской теологии* мы видим интроспективный мистицизм в его лучшем проявлении. Это не следует понимать как означающее, что они улучшили философскую систему Экхарта или что они полностью свободны от опасных тенденций, которые были обнаружены в его работах. С точки зрения спекуляции они не добавили ничего ценного, и ни один из них не соперничает с Экхартом в ясности интеллекта. Но мы находим в них непоколебимую убежденность в том, что наше общение с Богом должно быть фактом опыта, а не только философской теорией. С величайшей серьезностью они посвятили себя постижению тайн духовной жизни, как единственного способа понять и доказать их. Сусо и Таулер оба прошли через глубокие воды; история их внутренней жизни - это летопись героической борьбы и страданий. Личность этих людей - часть их послания, утверждение, которое вряд ли можно было бы сделать с Дионисием или Эригеной, а возможно, и с самим Экхартом.

Джон Рейсбрук, "доктор экстатикус", как Церковь разрешила его называть, родился в 1293 году и умер в 1381 году. Он был настоятелем монастыря Грюнталь в лесу Суаньи, где написал большую часть своих мистических трактатов под непосредственным руководством, как он верил, Святого Духа. Он был объектом великого почитания в более поздние годы своей жизни. Рейсбрук не был образованным человеком или ясным мыслителем.[258] Он знал Дионисия, святого Августина и Экхарта и, без сомнения, был знаком с некоторыми другими авторами-мистиками; но он пишет не как ученый или литератор. Он похож на Сузо тем, что более эмоционален и менее умозрителен, чем большинство представителей немецкой школы.

Рейсбрук возвращается к мистической традиции, частично нарушенной Экхартом, распределяя почти все свои темы по трем или семи разделам, часто образуя прогрессивную шкалу. Например, в трактате "О семи степенях любви" мы имеем следующий ряд, который он называет "Лестницей любви": (1) доброжелательность; (2) добровольная бедность; (3) целомудрие; (4) смирение; (5) желание славы Божьей; (6) Божественное созерцание, обладающее тремя свойствами — интуицией, чистотой духа, и обнаженностью ума; (7) невыразимая, безымянная трансцендентность всякого знания и мысли. Этот произвольный схематизм - самая слабая часть произведений Рейсбрука, которые содержат много глубоких мыслей. Его главный труд, *Ordo spiritualium nuptiarum*, является одной из наиболее полных карт прогресса мистика, которые существуют. Здесь выделяются три стадии: активная жизнь (*vita actiosa*), внутренняя, возвышенная или аффективная жизнь, к которой призваны не все, и созерцательная жизнь, которой могут достичь лишь немногие. Три части души - чувствительная, рациональная и духовная - соответствуют этим трем стадиям. Девизом активной жизни является текст: "Будь спонсором жизни; выход очевиден для тебя". Жених "приходит" трижды: Он пришел во плоти; Он входит в нас по благодати; и Он придет на суд. Мы должны "выйти Ему навстречу" с помощью трех добродетелей смирения, любви и справедливости : это три добродетели, которые поддерживают ткань активной жизни. Основой всех добродетелей является смирение; отсюда по порядку проистекают послушание, отречение от собственной воли, терпение, мягкость, благочестие, сочувствие, щедрость, сила и побуждение ко всем добродетелям, трезвость и воздержание, целомудрие. "Это активная жизнь, которая необходима всем нам, если мы хотим следовать за Христом и царствовать с Ним в Его вечном царстве".

Над активным возвышается внутренняя жизнь. Она состоит из трех частей. Наш интеллект должен быть просветлен сверхъестественной ясностью; мы должны узреть внутреннее пришествие Жениха, то есть вечную истину; мы должны "выйти" из внешней жизни во внутреннюю; мы должны пойти на *встречу* с Женихом, чтобы насладиться единением с Его Божественностью.

Наконец, дух поднимается от внутренней жизни к созерцательной. "Когда мы возвышаемся над самими собой и в нашем восхождении к Богу становимся настолько простыми, что любовь, которая охватывает нас, занята только собой, превыше практики всех добродетелей, тогда мы преображаемся и умираем в Боге для самих себя и для всей отдельной индивидуальности". Бог соединяет нас с Самим Собой в вечной любви, которая и есть Он Сам. "В этом объятии и сущностном единстве с Богом все благочестивые и внутренние души становятся едиными с Богом благодаря живому погружению и растворению в Нем; по благодати они суть одно и то же с Ним, потому что в обоих одна и та же сущность". "Ибо то, что мы есть, это то, что мы пристально созерцаем; и то, что мы созерцаем, это мы и есть; ибо наш разум, наша жизнь и

наша сущность просто возвышены и соединены с самой истиной, которая есть Бог. Поэтому в этом простом и сосредоточенном созерцании мы являемся одной жизнью и одним духом с Богом. И это я называю созерцательной жизнью. На этой высшей стадии душа соединяется с Богом без всяких средств; она погружается в бескрайнюю тьму Божества". В этой бездне, говорит он, следуя своим авторитетам, "Личности Троицы превосходят самих себя"; "там есть только вечная сущность, которая является субстанцией Божественных Личностей, где все мы едины и несотворенны, согласно нашим прототипам". Здесь "что касается различия личностей, то больше нет ни Бога, ни создания"; "мы потеряли самих себя и растворились в неведомой тьме". И все же мы остаемся вечно отличными от Бога. Тварь остается тварью и не теряет своей тварности. Мы должны осознавать себя в Боге и осознавать себя в самих себе. Ибо вечная жизнь заключается в познании Бога, а не может быть знания без самосознания. Если бы мы могли быть благословлены, не зная этого, камень, у которого нет сознания, мог бы быть благословлен.

Очевидно, Рейсбрук без колебаний использовал древний мистический язык без оговорок. Это тем более примечательно, что он полностью осознавал катастрофические последствия, которые вытекают из метода отрицания и самообожествления. Ибо Рейсбрук был искренним реформатором злоупотреблений. Он никого не щадит — пап, епископов, монахов и миряночестно критикуют за их светскость, алчность и другие недостатки; но, возможно, самое резкое наказание он приберет для ложных мистиков. Некоторые, говорит он, принимают простую лень за святую абстракцию; другие дают волю "духовному потаканию своим желаниям"; третьи пренебрегают всеми религиозными упражнениями; третьи впадают в антиномизм и "думают, что им ничто не запрещено" — "они удовлетворят любой аппетит, который помешает их созерцанию": они "безусловно, худшие из всех". "Есть еще одна ошибка, - продолжает он, - тех, кто любит называть себя "теопатами". Они принимают каждое побуждение за Божественное и отвергают всякую ответственность. Большинство из них живут в состоянии инертной лени. В качестве исправления этих ошибок он совершенно справедливо говорит: "Христос должен быть правилом и образцом всей нашей жизни"; но он не видит, что существует глубокое несоответствие между подражанием Христу как живому пути к Отцу и "негативным путем", который ведет к пустоте.[259]

Генри Сузо, чья автобиография является документом уникальной важности для психологии мистицизма, родился в 1295 году[260]. Интеллектуально он ученик Экхарта, которого понимает лучше, чем Рейсбрука; но его жизнь и характер больше похожи на жизнь испанских мистиков, особенно святого Хуана Креста. Текст, который чаще всего звучит в его устах, звучит так: "Где Я, там будет и Мой слуга"; он истолковывает это как означающее, что только те, кто в полной мере принял участие в страданиях Христа, могут надеяться соединиться с Ним во славе. "Ни креста, ни короны" - это закон жизни, который Сузо принимает во всей строгости его буквального значения. Историю ужасных покаяний, которым он подвергал себя в течение части своей жизни, читать больно и почти противно; но они не имеют ничего общего с показным самоистязанием факира. Глубоко привязанный и поэтичный темперамент Сузо, с его сильной человеческой любовью и сочувствием, очень затруднял для него жизнь в монастыре. Он принял это как высшую форму жизни и стремился соответствовать ее идеалам; и когда после шестнадцати лет жестокого аскетизма он почувствовал, что его "непокорное тело" наконец укрощено, он прекратил умерщвлять себя и вступил на путь активной полезности. В этом ему предстояло нести еще более тяжкие кресты, ибо он подвергался преследованиям и ложным обвинениям, в то время как духовные утешения, которые ободряли его в ранней борьбе, часто

лишались его. В преклонном возрасте, незадолго до своей смерти в 1365 году, он опубликовал "Историю своей жизни", которая является одной из самых интересных и очаровательных автобиографий. Литературный дар Сузо очень примечателен. В отличие от большинства экстатических мистиков, которые каждый раз заявляют, что "язык не может выразить" их переживания, запас сияющих и ярких выражений Сузо никогда не иссякает. Голод и жажда души по Богу и ответная любовь Христа, проявляющиеся во внутреннем человеке, никогда не находили более чистого и прекрасного выражения. В надежде побудить больше читателей познакомиться с этой жемчужиной средневековой литературы, я приведу несколько выдержек с ее страниц.

"Служитель вечной Мудрости", как он называет себя на протяжении всей книги, положил начало своему совершенному обращению к Богу на восемнадцатом году жизни. До этого он жил так, как живут другие, довольствуясь тем, что избегал смертного греха; но все это время он чувствовал внутри себя гложущий упрек. Затем возникло искушение довольствоваться постепенным прогрессом и "хорошо относиться к себе". Но "вечная Мудрость" сказала ему: "Тот, кто стремится нежным обращением покорить сопротивляющееся тело, нуждается в здравом смысле. Если ты намерен оставить все, делай это с благой целью". Строгий приказ был выполнен.[261] Очень скоро — это обычный опыт мистиков—аскетов - его ободрили восторженные видения. Одно из таких открытий, пришедшее к нему в День святой Агнессы, он описывает так: "Оно не имело формы или способа выражения, но содержало в себе самое чарующее наслаждение. Его сердце жаждало и все же было удовлетворено. Это был прорыв сладости вечной жизни, ощущаемой как присутствующая в тишине созерцания. Был ли он в теле или вне тела, он не знал". Это продолжалось около полутора часов, но отблески света продолжали посещать его с интервалами в течение некоторого времени после этого.

Любящая натура Сузо, как и Августина, нуждалась в объекте привязанности. Его воображение сосредоточилось на вечной Мудрости, олицетворенной в Книге Притчей в женском обличье любящей госпожи, и ему часто приходила в голову мысль: "Воистину, тебе следует испытать свою судьбу, станет ли эта высокая госпожа, о которой ты так много слышал, твоей любовью; ибо, по правде говоря, твое дикое юное сердце не останется без любви". Затем в видении он увидел ее, сияющую обликом, богатую мудростью и переполненную любовью; это она касается вершины небес и глубин бездны, она простирается из конца в конец, могущественная и сладостно распоряжающаяся всем сущим. И она с любовью приблизилась к нему и нежно сказала: "Сын мой, отдай мне свое сердце".

В это время в его душе вспыхнуло пламя сильного огня, которое заставило его сердце гореть Божественной любовью. И в качестве "знака любви" он глубоко вырезал у себя на груди имя Иисуса, так что следы от букв оставались на всю его жизнь, "длиной примерно с сустав пальца".

В другой раз он увидел видение ангелов и попросил одного из них показать ему способ тайного пребывания Бога в душе. Ангел ответил: "Тогда обрати радостный взгляд внутрь себя и посмотри, как Бог разыгрывает Свою игру любви с твоей любящей душой". Он немедленно взглянул и увидел, что его тело над сердцем было чистым, как кристалл, и что в центре спокойно восседала в прекрасной форме вечная Мудрость, рядом с которой восседала, полная небесного стремления, собственная душа слуги, которая с любовью склонилась к Богу и, окруженная Его руками, лежала, прижавшись к Его сердцу.

В другом видении он увидел "благословенного мастера Экхарта", который недавно умер в немилости у правителей Церкви. "Он дал понять слуге, что он пребывает в великой славе, и что его душа совершенно преобразилась и стала Богоподобной в Боге". Отвечая на вопросы, "благословенный Учитель" сказал ему, что "словами невозможно передать, каким образом те люди пребывают в Боге, которые действительно отделили себя от мира, и что способ достичь этой отрешенности - умереть для себя и сохранять невозмутимое терпение по отношению ко всем людям".

Очень трогательно видение Святого Младенца, пришедшее к нему в церкви в День Сретения Господня. Преклонив колени перед явившейся ему Пресвятой Девой, "он молил ее показать ему Младенца и позволить ему также поцеловать его. Когда она любезно предложила ему это, он раскинул руки и принял возлюбленную. Он созерцал его прекрасные маленькие глазки, он целовал его нежный маленький ротик и снова и снова смотрел на все младенческие члены небесного сокровища. Затем, подняв глаза, он издал крик изумления оттого, что Тот, кто возносит небеса, так велик и в то же время так мал, так прекрасен на небесах и так по-детски похож на землю. И по мере того, как Божественный Младенец трогал его, он действовал по отношению к нему, то поя, то плача, пока, наконец, не вернул его матери".

Когда, наконец, ангел предупредил его, по его словам, прекратить аскезу, "он провел несколько недель очень приятно", часто плача от радости при мысли о тяжких страданиях, которым он подвергся. Но вскоре его покой был нарушен. Однажды, когда он сидел, размышляя о "жизни как о войне", ему явилось видение миловидного юноши, который облачил его в одеяние рыцаря, [262] сказав ему: "Послушай, сэр рыцарь! До сих пор ты был оруженосцем; теперь Богу угодно, чтобы ты стал рыцарем. И да будет тебе достаточно сражений! Сузо воскликнул: "Увы, Боже мой! что Ты собираешься со мной сделать? Я думал, что с меня уже достаточно. Покажи мне, сколько страданий мне предстоит". Господь сказал: "Тебе лучше не знать. Тем не менее я расскажу тебе о трех вещах. До сих пор ты поражал самого себя. Сейчас я ударю тебя, и ты будешь публично страдать от потери своего доброго имени. Во-вторых, там, где ты будешь искать любовь и верность, ты найдешь предательство и страдание. В-третьих, до сих пор ты плавал в Божественной сладости, как рыба в море; теперь я отниму это у тебя, и ты будешь голодать и чахнуть. Ты будешь оставлен и Богом, и миром, и все, что ты возьмешь в руки, чтобы утешить себя, сведется к нулю". Слуга бросился на землю, раскинув руки в виде креста, и в агонии молился, чтобы это великое несчастье не обрушилось на него. Тогда чей-то голос сказал ему: "Ободришься, я буду с тобой и помогу тебе победить".

В следующих главах показано, как было подтверждено это видение или предчувствие. Путешествия, в которые он теперь отправлялся, подвергали его частым опасностям, как со стороны грабителей, так и со стороны беззаконников, ненавидевших монахов. Одно приключение с убийцей рассказано с восхитительной простотой и живостью. Сузо на протяжении всей своей жизни остается истинным человеком, и, какой бы тяжелой ни была его судьба, он испытывает агонию страха перед перспективой насильственной смерти. История о преступнике, признающем дрожащему монаху в том, что, помимо других преступлений, он однажды столкнулся в Рейн священника, который только что выслушал его исповедь, и о том, как жена убийцы утешала Сузо, когда он чуть не упал от ужаса, образует причудливую интерлюдия в воспоминаниях святого. Но его ожидало более тяжелое испытание. Среди другой пастырской работы он много трудился, чтобы вернуть падших женщин; и притворная кающаяся грешница, чью неискренность он обнаружил, отомстила клеветой, которая чуть не погубила его.[263] К

счастью, руководители его ордена, вердикта которых он очень боялся, полностью оправдали его после тщательного расследования, и его последние годы, похоже, были мирными и счастливыми. Заключительные главы "Жития" посвящены нескольким очень интересным беседам с его духовной "дочерью" Элизабет Стэглин, которая хотела понять более неясные доктрины мистицизма. Она спрашивает его о доктрине Троицы, которую он излагает в общих чертах теологии Экхарта. Она, однако, вспоминает некоторые из более смелых фраз Экхарта и говорит: "Но есть некоторые, кто говорит, что для достижения совершенного единения мы должны отказаться от Бога и обратиться только к сияющему изнутри свету". "Это ложь, - отвечает Сузо, - если понимать эти слова в их обычном смысле. Но общепринятая вера в Бога, что Он великий Надсмотрщик, в функции которого входит вознаграждать и карать, *is* отвергается совершенной любовью; и в этом смысле духовный человек *действительно* отказывается от Бога, как это понимают вульгарные люди. Опять же, в высшем состоянии единения душа не обращает внимания на Личностей *по отдельности*; ибо блаженство даруют не Божественные Личности, взятые по отдельности, а Трое в Одном ". Здесь Сузо придает действительно ценный оборот одному из самых опрометчивых тезисов Экхарта. "Где находятся небеса?" - спрашивает его ученик далее. "Интеллектуальное, где, - говорится в ответе, - это сущностно существующее безымянное ничто. Так мы должны называть это, потому что мы не можем обнаружить никакого способа существования, под которым можно было бы это постичь. Но хотя это кажется нам ничем, это заслуживает того, чтобы называться чем-то, а не ничем." Сузо, как мы видим, следует Дионисию, но с такой оговоркой. Теперь девушка просит его дать ей фигуру или изображение самозволюции Троицы, и он дает ей фигуру из концентрических кругов, подобных тем, которые появляются, когда мы бросаем камень в пруд. "Но, - добавляет он, - это так же непохоже на бесформенную правду, как черная пустошь непохожа на прекрасное солнце". Вскоре после этого святая дева умерла, и Сузо увидел ее в видении, сияющую и полную небесной радости, показывающую ему, как, руководствуясь его советами, она обрела вечное блаженство. Придя в себя, он сказал: "О Боже! благословен человек, который стремится к Тебе одному! Тот, чьи страдания Ты вознаграждаешь таким образом, вполне может быть доволен страданиями. Боже, помоги нам радоваться этой девушке и всем Его дорогим друзьям и вечно наслаждаться Его Божественным обликом!" Так заканчивается автобиография Сузо. Другое его главное произведение, Диалог между вечной Мудростью и Служгой, представляет собой великолепную поэму в прозе, содержание которой можно понять из приведенных выше отрывков из "Жития". Сузо верил, что Божественная Мудрость действительно изрекла себя его пером; и я думаю, мало кто обвинит его в высокомерии за слова, которыми завершается Диалог. "Всякий, кто прочтет эти мои труды в правильном духе, вряд ли сможет не проникнуться в глубине своего сердца либо горячей любовью, либо новым светом, либо тоской и жаждой по Богу, либо отвращением к своим грехам, либо тем духовным устремлением, благодаря которому душа обновляется благодатью".

Джон Таулер родился в Страсбурге около 1300 года и поступил в доминиканский монастырь в 1315 году. После учебы в Кельне и Париже он вернулся в Страсбург, где, как доминиканцу, ему было разрешено исполнять обязанности священника, хотя город был вовлечен в великий интердикт 1324 года. Однако в 1339 году ему пришлось вылететь в Базель, который был штаб-квартирой общества возрожденцев, называвших себя "Друзьями Бога". Около 1346 года он вернулся в Страсбург и был предан своему служению во время "черной смерти" в 1348 году. По-видимому, он находился под сильным влиянием одного из Друзей Божьих, таинственного мирянина, которого отождествляют, вероятно, ошибочно, с Николаем Базельским[264] и, по

некоторым данным, датируют его "обращение" знакомством с этим святым человеком. Таулер продолжал проповедовать многолюдным собраниям до своей смерти в 1361 году.

Таулер - не только проповедник, но и мыслитель. Хотя в большинстве пунктов его учение идентично учению Экхарта,[265] он рассматривает все вопросы независимым образом, и иногда, как, например, в своем учении о нетварной основе души,[266] он отличается от своего учителя. Наблюдается также заметное изменение в акценте, придаваемом определенным частям системы, что сближает Таулера, а не Экхарта, с богословами Реформации. В частности, его чувство греха слишком глубоко, чтобы он мог удовлетвориться неоплатонической доктриной о его негативности, которая привела Экхарта к трудностям.[267]

Небольшая книга под названием "*Немецкая теология*" неизвестного автора также принадлежит школе Экхарта. Это одно из самых драгоценных сокровищ религиозной литературы, и оно заслуживает того, чтобы его знали лучше, чем в этой стране. В некотором смысле он превосходит знаменитый трактат А. Кемписа "*О подражании Христу*", поскольку эгоцентричный индивидуализм менее заметен. Автор досконально понимает Экхарта, но его цель - не рассматривать *sub specie oeternitatis*, а придать практический религиозный оборот рассуждениям своего учителя. Его учение тесно согласуется с учением Таулера, которого он цитирует как авторитетного человека и к которому присоединяется в осуждении последователей "ложного света", эксцентричных мистиков четырнадцатого века.

Практическая теология этих четырех немецких мистиков XIV века — Рейсбрука, Сузо, Таулера и автора "*Немецкой теологии*" - настолько схожа, что ее можно рассматривать подробно, не рассматривая каждого автора в отдельности. Это высшее достижение христианского мистицизма до Реформации, и, за исключением английских платоников семнадцатого века, мы нигде не найдем более здоровой и законченной схемы учения, построенной на этом фундаменте.

Различие, проведенное Экхартом между Божеством и Богом, сохраняется в *Немецкой теологии* и Рейсбруком. Последний, как мы видели, [268] не гнушается следовать путем анализа до конца и прямо говорит, что в Бездне нет различия между Божественной и человеческой личностями, а только вечная сущность. Таулер также повелевает нам "плыть на глубину и закидывать наши сети"; но его "глубина" находится в сердце, а не в интеллекте. "Дети мои, вам не следует спрашивать об этих великих проблемах, - говорит он; и он предпочитает много не говорить о них, - потому что ни один учитель не может научить тому, чего он сам не пережил". И все же он говорит, подобно Дионисию и Экхарту, о "Божественной тьме", "безымянном, бесформенном ничто", "дикой пустыне" и так далее; и говорит о Боге, что Он есть "Единство, в котором превзойдено все многообразие", и что в Нем собраны как становление, так и бытие, вечный покой и вечное движение. В этой глубочайшей основе, говорит он, Три Личности скрыты, а не эксплицитны. Сын - это Форма всех форм, которой жаждет соответствовать "вечная, разумная форма, созданная по образу Божьему" (идея человечества).

Сотворение мира, согласно Таулеру, скорее соответствует природе Бога, чем необходимо. Мир, прежде чем он стал действительным, существовал в своей Идее в Боге, и этот идеальный мир был создан посредством Троицы. Именно в Сыне Идеи существуют "от века". Говорят, что Идеи "живые", то есть они действуют как формы, а после сотворения материи действуют как универсалии над вещами и в них. Таулер тщательно показывает, что он не пантеист. "Бог - это Существо всех существ, - говорит он, - но Он не является ничем из всего сущего". Бог есть все, но все - это не Бог; Он намного превосходит вселенную, которой Он имманентен.

Мы тщетно ищем у Таулера объяснения самого неясного пункта в философии Экхарта, касающегося отношений феноменального к реальному. Нам нужны более четкие доказательства того, что временное существование не рассматривается как нечто иллюзорное или случайное, ошибка, которая может быть несовместима с теорией имманентности, которой учит школа Экхарта, но которая слишком тесно связана с другими частями их схемы.

Пребывание Бога в душе является истинным центром доктрины Таулера, но его психология довольно запутанна и трудна. Он говорит о трех фазах личной жизни: чувственной природе, разуме и "третьем человеке" — духовной жизни или чистой субстанции души. Он говорит также о "нетварной основе", которая является бездной Божества, но все же "в нас", и о "тварной основе", которую он использует в двойном смысле: теперь об эмпирическом "я", которое несовершенно и должно быть очищено, а теперь об идеальном человеке, каким Бог задумал его видеть. Этот последний является "третьим человеком" и также представлен "искрой" на "вершине души", которая должна преобразовать остальную часть души по своему подобию. "Нетварная основа" у Таулера воздействует на нас через посредство "сотворенной основы", а не непосредственно, как у Экхарта. "Сотворенную основу" в этом смысле он называет "Образом", который идентичен "искре" Экхарта. Это творческий принцип, столь же созданный, как и "Идеи" Эригены.

В немецкой теологии говорится, что "у души есть два глаза", один из которых, правый глаз, видит вечность, другой - время и творения. "Правый глаз" практически совпадает с "искрой" Экхарта и "образом" Таулера. Важно, что автор говорит нам, что мы не можем видеть обоими глазами одновременно; левый глаз должен быть закрыт, прежде чем мы сможем использовать правый.[270] Отрывок, где приводится это предписание, очень ясно показывает, что автор, как и другие мистики четырнадцатого века, [271] все еще находился под влиянием средневекового дуализма — веры в то, что Божественное начинается там, где заканчивается земное. Это почти единственный пункт в этом "золотом маленьком трактате", как называет его Генри Мор, из которого следует сделать исключение.[272]

Сущность греха - это самоутверждение или своеволие и последующее отделение от Бога. У Таулера, возможно, более глубокое чувство греха, чем у любого из его предшественников, и он возрождает августиновское (антипелагианское) учение о жалком состоянии падшего человечества. Чувственность и гордыня, два главных проявления своеволия, вторглись в всю нашу природу. Гордыня - это грех духа, и яд проник "даже в почву" — в "сотворенную почву", то есть в единство всех способностей. Следует помнить, что неоплатоническая доктрина заключалась в том, что духовная часть нашей природы не может быть осквернена. Таулер, по-видимому, верит, что в одном аспекте "сотворенная земля" является прозрачной средой Божественного света, но в этом смысле это лишь потенциально свет всего нашего тела. Он не допустит, чтобы безгрешный *высший разум* отождествлялся с личностью. Отделение от Бога - источник всех страданий. В этом кроется боль ада. Человеческая душа никогда не может перестать тосковать по Богу"; и величайшая боль "потерянных" заключается в том, что эта тоска никогда не может быть удовлетворена". В немецком богословии необходимость возвышения над "Я" и "моим" трактуется как великая спасительная истина. "Когда творение претендует на что-либо хорошее для себя, оно сбивается с пути". "Чем больше о себе и мне, тем больше о грехе и порочности. Просто и полностью освободись от себя". "До тех пор, пока человек ищет свое собственное высшее благо, *потому что* оно принадлежит ему, он никогда его не найдет. Ибо до тех пор, пока он делает это, он ищет себя и считает, что он сам является высшим благом". (Эти

последние предложения почти дословно повторяются в проповеди Джона Смита, кембриджского платониста.)

В проповедях Таулера упоминаются три стадии восхождения мистика. Сначала мы должны практиковать самоконтроль, пока всеми нашими низшими силами не будет управлять наш высший разум. "Иисус не может говорить в храме твоей души, пока те, кто продавал и покупал в нем, не будут изгнаны из него". На этом этапе мы должны подчиняться строгим правилам и дисциплине. "Ветхий человек должен подчиняться ветхому закону, пока в нем не родится Христос истины". О втором этапе он говорит: "Хочешь ли ты вместе со Святым Иоанном покоиться на любящей груди Господа нашего Иисуса Христа, ты должен преобразиться в Его прекрасный образ постоянным, серьезным созерцанием этого". Возможно, что Бог пожелает призвать тебя еще выше; тогда отпусти все формы и образы и позволь Ему работать с тобой как Со Своим инструментом. Для некоторых открылись сами врата рая — "это происходит с некоторыми при потрясении ума, с другими спокойно и постепенно". "Это дело не одного дня и не года". "Прежде чем это свершится, природа должна пережить множество смертей, внешних и внутренних".

На первой стадии "умирающей жизни", - говорит он в другом месте, - мы сильно угнетены сознанием своих немощей и страхом ада. Но в третьем: "все наши горести и радости - это сочувствие Христу, чья земная жизнь была переплетением горя и радости, и эту жизнь Он оставил как священное завещание Своим последователям".

Эти последние выдержки показывают, что Крест Христа и подражание Его земной жизни занимают должное место в учении Таулера. Конечно, верно, что для него, как и для всех мистиков, Христос *в нас* - это больше, чем Христос *для нас*. Но несправедливо излагать это таким образом, как будто немецкие мистики хотели противопоставить два взгляда на искупление и возвеличить один за счет другого. Желание Таулера состоит в том, чтобы придать историческому искуплению его истинное значение, показав, что это как универсальный, так и частный факт. Когда он говорит: "Мы должны поклоняться человечеству Христа только в союзе с этой божественностью", он дает точно такое же предостережение, которое Святой Павел выражает в стихе о "познании Христа по плоти".

Говоря о высшей из трех стадий, цитировались отрывки, отстаивающие чисто пассивное состояние воли и интеллекта.[273] Эту квиетистическую тенденцию нельзя отрицать у мистиков четырнадцатого века, хотя ей в значительной степени противодействуют максимы противоположного рода. "Бог привлекает нас, - говорит Таулер, - тремя способами: во-первых, Своими созданиями; во-вторых, Своим голосом в душе, когда вечная истина таинственным образом предлагает себя, как это нередко случается во время утреннего сна". (Это интересно, поскольку, очевидно, является свидетельством личного опыта.) "В-третьих, без сопротивления или средств, когда воля совершенно подавлена". "То, что дается с помощью средств, безвкусно; оно видится сквозь завесу, дробится на фрагменты и несет в себе определенный привкус горечи". Есть и другие отрывки, в которых он явно находится под влиянием Дионисия; например, когда он говорит об "отмирании всех различий"; фактически, он иногда проповедует "упрощение" в безусловной форме. Но, с другой стороны, ни один христианский учитель не сделал большего для *активной воли*, чем эти ученики Экхарта.[274] "Вы настолько святы, насколько вы действительно хотите быть святыми", - говорит Рейсбрук. "Имея волю, человек может делать все", - читаем мы у Таулера. А против извращения "негативного пути" он говорит:

"мы должны подрезать пороки, а не природу, которая сама по себе хороша и благородна". И "Сам Христос никогда не достигал "пустоты", о которой говорят эти люди (ложные мистики)". О созерцании он говорит: "Духовные наслаждения - это пища души, и их следует принимать только для питания и поддержки, помогающей нам в нашей активной работе". "Лень часто заставляет людей желать, чтобы их освободили от работы и погрузили в созерцание. Никогда не верьте в добродетель, которая не была применена на практике ". Все эти ученики Экхарта сами вели напряженную жизнь и не были сторонниками благочестивой праздности. Таулер говорит: "Дела любви более приемлемы для Бога, чем возвышенное созерцание", и "Все виды мастерства являются дарами Святого Духа".[275]

Таким образом, процесс обожествления описан Рейсбруком и Таулером. Рейсбрук пишет: "Все люди, которые возвышаются над своей тварностью и ведут созерцательную жизнь, едины с этой Божественной славой — да, *являются* этой славой. И они видят, чувствуют и обнаруживают в себе, посредством этого Божественного света, что они представляют собой ту же простую Основу, что и их нетварная природа, поскольку слава сияет безмерно, Божественным образом, и пребывает в них просто и без модуса, согласно простоте сущности. Поэтому созерцательные люди должны подняться над разумом и различиями, за пределы своей сотворенной субстанции, и постоянно смотреть с помощью своего врожденного света, и так они становятся преобразованными и едиными с тем же светом, посредством которого они видят, и который они видят. Таким образом, они приходят к тому вечному образу, по которому были созданы, и созерцают Бога и все сущее без различия, простым созерцанием, в Божественной славе. Это самое возвышенное и полезное созерцание, которого достигают люди в этой жизни". Таулер в своей проповеди на Пятнадцатое воскресенье после Троицы говорит: "Царство пребывает в самых сокровенных уголках духа. Когда посредством всевозможных упражнений внешний человек был преобразован во внутреннего разумного человека, и, таким образом, эти два, то есть силы чувств и силы разума, собраны в самом центре существа человека — в невидимых глубинах его духа, в которых заключен образ Божий, — и таким образом он бросается в Божественную Бездну, в которой он обитал вечно до того, как был сотворен; тогда, когда Бог находит человека таким твердо опущенным и повернутым к Нему, Божество склоняется и обнаженно нисходит в глубины чистой ожидающей души. , и преобразует сотворенную душу, превращая ее в нетварную сущность, так что дух становится единым с Ним. Если бы такой человек мог увидеть себя, он увидел бы себя настолько благородным, что вообразил бы себя Богом, и увидел бы себя в тысячу раз благороднее, чем он есть сам по себе, и постиг бы все мысли и цели, слова и дела, и обладал бы всеми знаниями всех людей, которые когда-либо существовали ". Сузо и *немецкая теология* используют схожий язык.

Идея обожествления поражает и шокирует современного читателя. Мы с удивлением обнаруживаем, что эти искренние и смиренные святые порой выражаются языком, который превосходит высокомерие даже стоиков. Мы чувствуем, что должно быть что-то не так с системой, которая заканчивается стиранием различия между Творцом и Его созданиями. Мы тщетно желаем услышать какое-нибудь эхо опыта Иова, столь отличающееся по тону: "Я слышал Тебя слухом уха, но теперь мое око видит Тебя; *поэтому* я презираю себя и раскаиваюсь в прахе и пепле". Истинный эффект видения Бога, несомненно, тот, который Августин описывает уже цитированными словами: "Я трепещу и сгораю. Я трепещу, потому что я непохож на Него; я горю, потому что я подобен Ему". И это не только опыт новичка: святой Павел почти "закончил свой путь", когда назвал себя главным из грешников. Той радости, которая возвышает душу, когда он чувствует движение Святого Духа, возникает из-за того, что в такие

моменты "духа истинной одаренности выделяются явно от своих ложных"; затем мы видим "лицо нашего бытия", как Сент-Джеймс называет это—мужчина или женщина, которые Бог хочет видеть в нас быть, и знаю, что мы можем *не* так видят его, если бы мы были полностью отрезаны от его реализации. Но чем яснее видение идеала, тем глубже должно быть наше самоуничтожение, когда мы обращаем свой взор к действительному. Мы не должны убегать от этого резкого и унижительного контраста, мысленно уничтожая себя, чтобы сделать невозможным сказать: "Посмотри на эту картину и на *это*". Такое ложное смирение ведет прямо к своей противоположности — крайнему высокомерию. Более того, рассматривать обожествление как свершившийся факт предполагает, как я уже говорил (стр. 33), противоречие. Процесс объединения с Бесконечным *должен быть прогрессом до бесконечности*. Пессимистического вывода можно избежать, вспомнив, что высшая реальность является сверхвременной и что предназначение, которое Бог предназначил для нас, имеет не просто случайное осуществление, но в некотором смысле уже свершилось. На самом деле, есть два способа, которыми мы можем отречься от своего права по рождению и отказаться от награды нашего высокого призвания: мы можем считать, что уже постигли это, что, должно быть, является тяжким заблуждением, или мы можем отказаться от этого как от недостижимого, что тоже является заблуждением.

Эти истины были хорошо известны Таулеру и его братьям-мистикам, которые были не только философами, но и святыми. Если они сохранили формулировки, которые кажутся нам столь неприемлемыми, то, должно быть, потому, что они чувствовали, что доктрина единения с Богом включает в себе истину огромной ценности. И если мы вспомним великий мистический парадокс: "Тот, кто потеряет свою жизнь, спасет ее", мы отчасти поймем, как они пришли к этому. Совершенно верно, что чем ближе мы приближаемся к Богу, тем шире, кажется, зияет пропасть, отделяющая нас от Него, пока, наконец, мы не почувствуем, что она бесконечна. Но разве само это убеждение не приносит невыразимого утешения? Как мы могли бы осознавать это бесконечное расстояние, если бы внутри нас не было чего-то, что может охватить бесконечность? Как могли бы мы чувствовать, что Бог и человек несоизмеримы, если бы у нас не было свидетельства высшего "я", неизмеримо превосходящего наше низшее "я"? И как благословенна уверенность в том, что это высшее "я" дает нам доступ в область, где мы можем оставить позади не только внешние неприятности и "провоцирование всех людей", но и "спор языков" в наших собственных сердцах, болтовню и рычание "обезьяны и тигра" внутри нас, повторяющиеся воспоминания о старых грехах, в которых мы раскаялись, и тягостный груз врожденных склонностей! В этом состоянии воля, не желающая ничего, кроме сообразования с волей Бога, и полностью отделяющая себя от всех низших целей и желаний, претендует на право бессмертного духа привязываться только к вечной истине, ничего не имея сама по себе и все же обладая всем в Боге. Поэтому Таулер говорит: "Пусть человек с любовью возложит все свои мысли и заботы, а также и свои грехи, так сказать, на эту неведомую Волю. О дорогое дитя! посреди всей этой вражды и опасностей погрузись в свою землю инебытия. Пусть башня со всеми ее колоколами обрушится на тебя; да, пусть все дьяволы ада обрушатся на тебя; пусть небо, земля и все создания нападут на тебя, все это чудесным образом послужит тебе; погрузи тебя в свое ничтожество, и лучшая часть будет твоей". Эта надежда на реальное преобразование нашей природы с помощью бесплатного дара Божьей благодати является *единственной* вестью утешения для тех, кто связан цепью своих грехов.

Ошибка заключается, как я уже говорил ранее, в том, что мы ставим перед собой идею Бога-Отца, или Абсолюта, вместо Христа, как объект подражания. Всякий раз, когда мы находим

формулировку, подобную цитируемой у Рейсбрука, о "возвышении над всеми различиями", мы можем быть уверены, что эта ошибка была допущена. Мистикам всех времен не мешало бы запомнить очень удачную фразу, которую Ириней цитирует у какого-то неизвестного автора: "Хорошо говорил Тот, кто сказал, что бесконечный (*immensum*) Отец *измеряется* (*mensuratum*) в Сыне: *mensura enim Patris Filius*. [276]" Именно к этой "мере", а не к неизмеримому, нам велено стремиться.

Вечность для Таулера - это "вечное сейчас"; но в своих популярных речах он использует обычные выражения о будущей награде и наказании, даже об адском огне; хотя его более глубокая мысль заключается в том, что безнадежное отчуждение души от Бога является источником всех мук заблудших.

Любовь, по словам Таулера, - это "начало, середина и конец добродетели". Ее суть - полная самоотдача. Мы должны раствориться в любви Божьей, как капля воды растворяется в океане.

Остается только показать, как Таулер борется с фантастическими ошибками, в которые впали некоторые немецкие мистики в его время. Автор "*Немецкой теологии*" столь же категоричен в своих предостережениях против "ложного света"; и обличение Рейсбруком братьев свободного Духа уже цитировалось. Таулер в интересной проповеди [277] описывает пьянящее высокомерие, беспорядочное поведение и бесполезную праздность этих фанатиков, а затем приводит следующие максимы, с помощью которых мы можем отличить ложный мистицизм от истинного. "Теперь дай нам знать, как нам избежать этих сетей врага. Никто не может быть свободен от соблюдения законов Божьих и практики добродетели. Никто не может соединиться с Богом в пустоте без истинной любви и стремления к Богу. Никто не может быть святым, не став святым, не совершив добрых дел. Никто не может прекратить совершать добрые дела. Никто не может обрести покой в Боге без любви к Богу. Никто не может возвыситься до уровня, которого он не жаждал или не чувствовал." Наконец, он показывает, как пример Христа запрещает все ошибки, с которыми он борется.

О *Подражании Христу* так часто говорили как о прекраснейшем цветке христианского мистицизма, что невозможно опустить все упоминания о нем в этих Лекциях. И все же это, собственно говоря, не мистический трактат. Это зрелый плод средневекового христианства, сконцентрированный в жизни монастыря, последнее и лучшее наследие в этом роде системы, которая уже приходила в упадок; но мы не находим в нем и следа той независимости, которая сделала Экхарта пионером современной философии, а мистиков четырнадцатого века предшественниками Реформации. Фома Кемпийский проповедует христианство *сердца*, но он не проявляет отличительных черт мистицизма. Название, под которым известна книга, на самом деле является названием только первого раздела, и оно не совсем точно описывает содержание книги. На протяжении всего трактата мы чувствуем, что читаем защиту отшельника и его образа жизни. Самоотречение, отречение от мира, молитва и медитация, полное смирение и чистота - это путь к более высокой радости, более глубокому покою, чем все, что может дать нам мир. Есть много предложений, которые напоминают нам о римских стоиках, главной целью которых было посредством отрешения от мира сделать себя неуязвимыми. Не то чтобы Фома Кемпийский уклонялся от несения Креста. Крест Христа всегда перед ним, и в этом он превосходит тех мистиков, которые говорят только о Воплощении. Но монах пятнадцатого века, возможно, был более замкнут в себе, чем его предшественники четырнадцатого. Монастыри больше не были такими домами обучения и центрами активности, какими они были

раньше. Больше не было очевидно, что религиозные ордена приносили пользу цивилизации. Это безразличие к человеческим интересам, которое мы считаем слабым местом средневековой мысли в целом и неоплатоников, которым средневековая мысль была так многим обязана, достигает своего апогея в "Фоме Кемпийском". Он не только не доверяет и пренебрежительно относится ко всей философии, от Платона до Фомы Аквинского, но и избегает общества и разговоров как поводов для греха и с одобрением цитирует жалкую эпиграмму Сенеки: "Всякий раз, когда я бывал среди людей, я возвращался домой все меньшим человеком". В конце концов, это "жизнь моллюска", как называет это Платон, которую он считает лучшей. Книгу нельзя с уверенностью рассматривать как руководство по христианской жизни в целом. Что мы действительно находим в нем, изложенном с несравненной красотой и неизученным достоинством, так это христианскую милость смирения, простоты и чистоты сердца.

Очень важно, что мистики, которые подрывали жречество и многими другими способами готовили Реформацию, были оттеснены в сторону, когда нужно было организовать отделение от Рима. Лютеранская церковь была построена другими руками. И все же мистики поколения Лютера, Карлштадт и Себастьян Франк, далеки от того, чтобы заслуживать презрительных эпитетов, которыми их осыпал Лютер. Карлштадт стремился углубить лютеранское представление о вере, приведя его в более тесную связь с любовью Бога к человеку и человека к Богу; Себастьян Франк оригинальным и интересным образом развил умозрительную систему Экхарта и Таулера. Но спекулятивный мистицизм является мощным растворителем, и протестантские церкви слишком готовы развалиться на куски даже без него. "Я не стану отвечать даже таким людям, как Франк, - сказал Лютер в 1545 году. - Я слишком сильно их презираю. Если мой нюх меня не обманывает, он энтузиаст или спиритуалист, который не довольствуется ничем, кроме Духа, духа, духа и совершенно не заботится о Библии, Причастии или Проповеди". Учение, которое шестнадцатый век с таким презрением отверг, было почти идентично учению Экхарта и Таулера, чьи имена все еще почитались. Но именно тогда в нем не было нужды. Только при следующем поколении, когда суеверное почитание буквы Священного Писания вернуло некоторые пороки нереформированной веры, мистицизм в лице Валентина Вайгеля смог возобновить свою истинную задачу по углублению и одухотворению религии в Германии.

Но вместо того, чтобы продолжать изучение курса мистической теологии в Германии, я хотел бы обратиться на несколько минут к нашей собственной стране. Я тем более готов сделать это, что наткнулся на утверждение, повторяющееся во многих книгах, что Англия была бесплодным полем для мистиков. Предполагается, что английскому характеру чужд мистицизм — что мы, как нация, не испытываем симпатии к такого рода религии. Некоторые авторы намекают, что это потому, что мы слишком практичны и обладаем слишком большим здравым смыслом. Факты не подтверждают эту точку зрения. Я думаю, что нет расы, в которой была бы более богатая жилка идеализма и более глубокое понимание тайны жизни, чем в нашей собственной. В более поздней Лекции я надеюсь проиллюстрировать это утверждение на примере нашей национальной поэзии. Здесь я хочу настаивать на том, что даже монастырский мистицизм, который меньше всего удовлетворяет энергичный и независимый дух наших соотечественников, может быть тщательно и адекватно изучен только по работам английских мистиков. Я приведу два примера этого средневекового типа. Оба они жили до Реформации, ближе к концу четырнадцатого века; но у них, как и у Таулера, мы находим очень мало следов римских заблуждений.

Уолтер Хилтон или Хилтон[278], каноник Тергартон, был автором мистического трактата под названием *"Шкала (или Лестница) совершенства"*. Следующие выдержки, которые приведены, насколько это возможно, его собственными словами, покажут, каким образом он использовал традиционную мистическую теологию.

Есть две жизни, активная и созерцательная, но в последней есть много стадий. Высшим состоянием созерцания человек не может наслаждаться всегда, "но только время от времени, когда его посещают"; "и, как я понял из писаний святых людей, время этого очень коротко". "Эту часть созерцания Бог дает, где пожелает". Видения и откровения любого рода "не являются истинным созерцанием, а просто вторичны. Дьявол может подделать их"; и единственная защита от этого обмана - подумать, помогли или помешали нам видения в преданности Богу, смирении и других добродетелях.

"На третьей стадии созерцания, - прекрасно говорит он, - разум превращается в свет, а воля - в любовь".

"Духовная молитва", под которой он подразумевает молитву вслух, а не заданными словами, относится ко второй части созерцания. "Это очень истощает тело того, кто часто им пользуется, рана души благословенным мечом любви". "Самый порочный или плотский человек на земле, если бы его однажды сильно коснулись этим острым мечом, долгое время оставался бы трезвым и серьезным". Самый высокий вид молитвы из всех - это молитва покоя, о которой говорит святой Павел: "Я буду молиться и с пониманием" [279]. Но это не для всех; "поистине, чистое сердце подобает иметь тому, кто будет молиться таким образом".

Мы должны в первую очередь сосредоточить наши чувства на человечности Христа. Поскольку наши глаза не могут выносить безоблачного света Божества, "мы должны жить в тени Его мужественности, пока мы здесь, внизу". Святой Павел говорит своим новообращенным, что сначала он проповедовал им о человечности и страстях Христа, но затем о Божестве, о том, что Христос есть сила и мудрость Божья[280].

"Христос потерян, как монета в притче; но где? В твоём доме, то есть в твоей душе. Тебе не нужно бежать в Рим или Иерусалим, чтобы искать Его. Он спит в твоём сердце, как спал на корабле; разбуди Его громким криком о своём желании. Однако я полагаю, что ты чаще спишь с Ним, чем Он с тобой". Убери "отвлекающие звуки", и ты услышишь Его. Сначала, однако, найди образ греха, который ты носишь с собой. Это не телесная вещь, не реальная вещь — только недостаток света и любви. Это ложная, чрезмерная любовь к себе, из которой проистекают все смертные грехи.

"Прекрасна и мерзка душа человека — мерзка снаружи, как зверь, прекрасна внутри, как ангел". "Но чувственный человек не носит в себе образ греха, но переносится им".

Истинный свет - это любовь к Богу, ложный свет - это любовь к миру. Но мы должны пройти через тьму, чтобы перейти от одного к другому. "Чем темнее ночь, тем ближе настоящий день". Это "тьма" и "ничто", о которых говорят мистики, "богатое ничто", когда душа "спокойна относительно мыслей о любых земных вещах, но очень занята размышлениями о Боге". "Но ночь проходит; наступает день". "Вспышки света проникают сквозь щели в стенах Иерусалима; но тебя еще нет там". "Но теперь остерегайтесь полуденного дьявола, который притворяется светом, как будто он исходит из Иерусалима. Этот свет появляется между двумя черными дождливыми тучами, верхняя из которых - самонадеянность и самовозвеличивание, а нижняя -

презрение к ближнему. Это не свет истинного солнца". Эта тьма, через которую мы должны пройти, есть просто смерть своеволия и всех плотских привязанностей; это то умирание для мира, которое является единственными вратами жизни.

Очень интересно то, как Хилтон представляет себе "истинно мистическую тьму" Дионисия. Как психический опыт, это имеет свое место в истории внутренней жизни. Душадействительно входит во тьму, и тьма не полностью рассеяна в этом мире; "ты еще не там", как он говорит. Но психический опыт у Хилтона *полностью отделен* от метафизической идеи погружения в Бесконечное. Цепи азиатского нигилизма теперь наконец сброшены, легко и, казалось бы, бессознательно. "Тьма" воспринимается лишь как предвестник более яркого рассвета: "чем темнее ночь, тем ближе истинный день". Я думаю, отрадно наблюдать, как наш соотечественник сбрасывает оковы освященной веками дионисийской традиции, парализующего вероучения, стирающего все различия, и "негативного пути", ведущего во тьму, а не к свету; и как в результате его мистицизм более здравый, чем даже у Экхарта или Таулера. Прежде чем покинуть Хилтона, возможно, стоит процитировать два или три его отдельных изречения в качестве примеров его мудрой и чистой доктрины.

"Есть два способа познать Бога — один главным образом с помощью воображения, другой - с помощью понимания. Понимание - это госпожа, а воображение - служанка".

"Что такое небеса для разумной души? Не что иное, как Иисус Бог".

"Не просите у Бога ничего, кроме этого дара любви, который есть Святой Дух. Ибо нет дара Божьего, который был бы одновременно и дающим, и даром, кроме этого дара любви".

Мой другой пример английского мистицизма в средние века - Джулиан или Юлиана Норвичская, [281] которой была дарована серия "откровений" в 1373 году, когда ей было тогда около тридцати лет. Она с очевидной правдивостью описывает, каким образом к ней пришли видения. Она страстно желала "телесно узреть" своего Господа на Кресте, "как другие возлюбленные Христа"; и она молилась о том, чтобы у нее была "тяжкая болезнь, почти смертельная", которая отлучила бы ее от мира и оживила бы ее духовный разум. Пришла болезнь и видение, ибо они думали, что она умирает, и держали перед ней распятие, пока фигура на Кресте не превратилась в подобие живого Христа. "Все это было показано тремя частями, то есть телесным зрением, и словами, сформированными в моем понимании, и призрачным зрением.[282]" "Но призрачным зрением я не могу и не могу показать это так открыто и так полно, как хотел бы". Ее более поздние видения иногда приходили к ней во сне, но чаще всего, когда она бодрствовала. Самые чистые и несомненные были вызваны "Божественным сбоем" в духовной части души, разуме и понимании, поскольку дьявол не может подделать их. Джулиана, безусловно, была совершенно честной и в полном здравом уме. Великое очарование ее маленькой книжки - в солнечной надежде и счастье, которые сияют на каждой странице, и нежной привязанности к ее страдающему Господу, которая смешивается с ее преданностью, никогда не становясь болезненной или непочтительной. Также интересно наблюдать, как эта необразованная девушка (ибо она не проявляет никаких следов книжного образования) руководствуется логикой сердца прямо к некоторым умозрительным доктринам, которые мы нашли у философов-мистиков. Приведенные ниже краткие выдержки проиллюстрируют все эти утверждения.

Распятый Христос - единственный объект ее поклонения. Она отказалась слушать "предложение в моем разуме", которое гласило: "Воззри на небеса, на Своего Отца". "Нет, я не могу, - ответила она, - ибо Ты - мой рай. Ибо я предпочел бы терпеть эту боль до Судного дня, чем попасть на небеса иначе, чем через Него ". "Мне не нравились никакие другие небеса, кроме Иисуса, которые будут моим блаженством, когда я приду туда". И после описания видения распятия она говорит: "Что может быть больнее, чем видеть, как страдает Тот, Кто составляет всю мою жизнь и все мое блаженство?"

Ее оценка ценности изящных средств очень ясна и обоснованна. "В то время обычай нашей молитвы был доведен до ума тем, как мы используем, из-за отсутствия понимания и знания любви, множество средств. Тогда я воистину увидел, что это большее поклонение Богу и большее наслаждение, когда мы искренне молимся Ему о Его благодати и прилепляемся к нему по Его благодати, с истинным пониманием и непоколебимо любовью, чем если бы мы использовали все средства, какие только может придумать сердце. Ибо, если бы мы [использовали] все эти средства, это было бы слишком малым и неполным поклонением Богу; но в Его благодати есть все целое, и *там* нет недостатка ни в чем правильном. Ибо это, как я сейчас скажу, пришло мне в голову. В то же время мы молимся Богу за Его святую плоть и драгоценную кровь, Его святые страсти, Его дорогую смерть и раны: и все благословенное родство, бесконечная жизнь, которую мы имеем от всего этого, есть Его благодать. И мы молим Его о любви Его милой матери, чтобы Он родил; и вся помощь, которую мы получаем от нее, - это от Его доброты ". И все же "Бог по Своей благодати выдвинул средства, чтобы помочь нам, совершенно справедливые и многочисленные; из которых главное средство - это благословенная природа, которую Он взял у девы, со всеми предшествующими и грядущими после средствами, которые принадлежат нашему искуплению и бесконечному спасению. Поэтому Ему приятно, что мы ищем Его и поклоняемся Ему всеми возможными способами, понимая и зная, что Он есть всеобщее благо. Ибо благодать Божья - это высшая молитва, и она сводится к низшей части нашей нужды. Это оживляет нашу душу, возвращает ее к жизни и побуждает к возрастанию в благодати и добродетели. Она ближе всего по природе и наиболее готова по благодати; ибо это та же самая благодать, которую ищет душа и всегда будет искать, пока мы не познаем истинно, что Он заключил всех нас в Себе ".

"После этого наш Господь показал, что касается Молитв. В этом показе я вижу два условия, обозначенные нашим Господом; одно - праведность, другое - уверенное доверие. Но часто наше доверие неполно; ибо мы не уверены, что Бог слышит нас, как мы думаем из-за нашего недостойнства и потому, что мы не чувствуем себя правыми; ибо мы часто становимся такими же бесплодными и иссушенными после наших молитв, какими были раньше Но наш Господь сказал мне: "Я - основание твоих просьб: во-первых, это Моя воля, чтобы ты получил это; и затем я заставляю тебя желать этого; и затем я заставляю тебя умолять об этом, и ты умоляешь об этом. Как же тогда должно быть, чтобы ты не получил своего прощения?" ... Ибо совершенно невозможно, чтобы мы молили о милости и благодати и не получили их. Ибо все, о чем наш добрый Господь заставлял нас молить, Он Сам predetermined нам от начала. Здесь мы можем увидеть, что наша мольба не является причиной Божьей благодати; и это Он ясно показал во всех этих сладких словах, которые Он произносит: "Я есмь почва." И наш добрый Господь желает, чтобы об этом узнали Его возлюбленные на земле; и чем больше мы это узнаем, тем больше должны мы умолять, если это будет принято мудро; и таково намерение нашего Господа. Весел и радостен наш Господь в нашей молитве, и Он ожидает этого; и Он желает получить это; потому что Своей благодатью Он хотел бы, чтобы мы были подобны Ему в том состоянии, в каком мы

есть в натуре. Поэтому Он говорит нам: "Молись внутренне, хотя ты думаешь, что это не имеет для тебя никакого смысла; ибо это полезно, хотя ты не чувствуешь, хотя ты не видишь, да, хотя ты думаешь, что не можешь".

"А также к молитве относится благодарение. Благодарение - это истинное внутреннее осознание того, что с великим благоговением и прекрасным страхом мы изо всех сил отдаемся делу, к которому побуждает нас наш добрый Господь, внутренне радуясь и благодаря. И иногда от избытка чувств оно прорывается наружу голосом и говорит: "Боже Милостивый! великая благодарность Тебе: будь благословенна Ты".

"Молитва - это правильное понимание той полноты радости, которая грядет, с большим желанием и определенным доверием.... Тогда нам надлежит проявить наше усердие, и когда мы сделаем это, тогда мы все еще будем думать, что это ничто; и в действительности это так. Но если мы сделаем все, что в наших силах, и искренне попросим о милости и благодати, все, чего нам не хватает, мы найдем в Нем. И это имеет в виду Он, когда говорит: "Я - основание твоей мольбы". И, таким образом, в этом благословенном слове с Указанием я увидел полное преодоление всей нашей слабости и всех наших сомнительных страхов".

Взгляд Джулианы на человеческую личность примечателен, поскольку он напоминает нам о неоплатоническом учении о том, что существует высшее и низшее "я", из которых первое не запятнано грехами второго. "Я совершенно верно увидела и поняла, - говорит она, - что в каждой душе, которая будет спасена, есть божественная воля, которая никогда не соглашалась на грех и никогда не будет грешить; эта воля настолько добра, что она никогда не может творить зло, но всегда желает добра и творит добро в очах Божьих.... У всех нас есть эта благословенная воля, целостная и безопасная в нашем Господе Иисусе Христе". Эта "божественная воля" или "субстанция" соответствует искре немецких мистиков.

"Я не видела разницы, - говорит она, - между Богом и нашей сущностью, но, так сказать, всецело была Богом. И все же мое понимание заключалось в том, что наша субстанция находится в Боге, то есть Бог есть Бог, а наша субстанция - творение в Боге. В высшей степени мы должны радоваться тому, что Бог обитает в нашей душе, и еще более в высшей степени тому, что наша душа обитает в Боге.... Так мое понимание привело к осознанию того, что наша душа является *сотворенной* Троицей, подобной несотворенной Благословенной Троице, известной и любимой без начала и в процессе создания единой с Создателем. Это зрелище было полно сладости и изумления, мирного и умиротворяющего, уверенного и восхитительного".

"Что касается нашей субстанции и нашей чувственной части, то и то, и другое вместе по праву можно назвать нашей душой; и это из-за единства, которое они имеют в Боге. Священный Город, в котором восседает наш Господь Иисус, это наша чувственная душа, в которой Он заключен, и наша естественная сущность заключена в Иисусе, пребывающем с благословенной душой Христа в покое в Божестве". Наша душа не может достичь своих полных сил до тех пор, пока наша чувственная природа в силу страстей Христовых не будет "доведена до субстанции". Это осуществление души "основано на природе. Иными словами, наш разум основан на Боге, который является субстанциальной Природой; из этой субстанциальной Природы истекают и распространяются в нас милость и благодать, совершая все для исполнения нашей радости: это наша основа, в которой мы растем и исполняемся. Ибо в природе у нас есть наша жизнь и наше существо, а в милосердии и благодати у нас есть наш рост и наше наполнение".

В одном из ее видений ей было показано, что наш Господь "презирает злобу дьявола и сводит на нет его могущество". "За это зрелище я сильно хвалился, и это заставило тех, кто был рядом со мной, рассмеяться. Но я не видел смеха Христа. После этого я впал в серьезность и сказал: "Я вижу три вещи: я вижу игру, презрение и серьезность. Я вижу игру в том, что дьявол побежден; я вижу презрение в том, что Бог презирает его, и он будет презираем; и я вижу серьезность в том, что он побежден блаженными страстями и смертью Господа нашего Иисуса Христа, которые были совершены со всей серьезностью и трезвым трудом."

Чередование веселья и печали много раз сменяло друг друга, "чтобы научить меня, что некоторым душам легко испытывать подобные чувства". Особенно однажды она была предоставлена самой себе, "в тяжести и утомлении от моей жизни и в том, что я сама себе надоедаю, что едва ли я могла получать удовольствие от жизни Для пользы души человека он иногда предоставлен самому себе; хотя грех не всегда является причиной; ибо в то время я не грешил, а потому я был бы предоставлен самому себе; ибо это было так внезапно. Кроме того, я заслуживал того, чтобы не испытывать этого благословенного чувства. Но наш Господь щедро дает, когда пожелает, и иногда допускает, чтобы мы были в горе. И то и другое - одна любовь".

Ее подход к проблеме зла очень характерен. "В моем безумии, я часто задавался вопросом, почему в начале грех было не letted; но Иисус, в этом видении, сказал в ответ: грех-это behovable,[283], но все будет хорошо, и все будет хорошо, и всякую вещь будет хорошо.' В этой нагой слово *грех* наш Господь привел на мой взгляд, вообще все, что не есть хорошо.... Но я не видел греха; ибо я верю, что у него не было ни субстанции, ни какой-либо части бытия, и его можно было узнать только по боли, которая им вызвана; и эта боль ... очищает и заставляет нас познать самих себя и просить пощады. В этих же словах ("все будет хорошо") Я увидел высокую и чудесную тайну, сокрытую в Боге ". Она задавалась вопросом, как "все будет хорошо", когда Святая Церковь учит нас верить, что многие будут потеряны. Но "У меня не было другого ответа, кроме этого: "Я буду соблюдать свое слово во всем, и я все исправлю". "Это великое деяние, которое совершит наш Господь Бог; но каким будет это деяние и как оно будет совершено, нет существа ниже Христа, которое знает это и не узнает, пока оно не будет совершено".

"Я не видела гнева, кроме как на стороне мужчины, - говорит она, - и это прощает Он в нас. Это самое невозможное, что может быть, чтобы Бог разгневался Вся наша жизнь основана на любви Внезапно душа соединяется с Богом, когда она действительно умиротворена в самой себе; ибо в Нем нет гнева. И таким образом я увидел, что когда мы все пребываем в мире и любви, мы не находим ни противоречия, ни способа освободиться от того противоречия, которое сейчас в нас; более того, наш Господь Бог по Своей благодати делает это для нас вполне полезным ". Ей никогда не показывали никаких видений ада. Вместо отвратительных подробностей пыток, которые некоторые римские визионеры описывают чуть ли не со вкусом, Юлиана просто сообщает: "Мне не было показано ничего страшнее ада, чем грех".

Снова и снова она повторяет изменения в словах, которые Господь сказал ей: "Я люблю тебя, и ты любишь Меня, и наша любовь никогда не будет разделена надвое". "Любовь, которой Он сотворил нас, была в Нем от начала; в этой любви, - заключает она, - мы имеем свое начало, и все это будет видно в Боге без конца".

СНОСКИ:

[Сноска 257: Долг мистиков четырнадцатого века Экхарту в настоящее время общепризнан, по крайней мере в Германии; но до работы Пфайффера его имени было позволено впасть в самую незаслуженную неизвестность. В этом не было вины его ученых, которые, несмотря на папское осуждение его трудов, говорят об Экхарте с величайшим почтением, как о "великом", "возвышенном" или "святом" мастере.]

[Footnote 258: "Vir ut ferunt devotus sed parum litteratus," says the Abbé Trithème (*ap. Gessner, Biblioth.*). "Rusbrochius cum idiota esset" (*Dyon. Карф. Serm. i.*). Compare Rousselot, *Les Mystiques Espagnols*, p. 493.]

[Сноска 259: Метерлинк, последний переводчик Рейсбрука, слишком лестно отзывается об интеллектуальных способностях своего соотечественника. "Ce moine possédait un des plus sages, des plus exacts, et des plus subtils organes philosophiques qui aient jamais existé." He thinks it marvellous that "il sait, à son insu, le platonisme de la Grèce, le soufisme de la Perse, le brahmanisme de l'Inde et le bouddhisme de Thibet," etc. На самом деле Рейсбрук черпает всю свою философию из Экхарта, и его манера излагать ее не отличается чрезмерной остротой. But Maeterlinck's essay in *Le Trésor des Humbles* contains some good things—e.g. "Les verités mystiques ne peuvent ni vieillir ni mourir.... Une oeuvre ne vieillit qu'en proportion de son antimysticisme."]

[Сноска 260: Так что Прегер, вероятно, прав. Ноак отмечает его рождение пятью годами позже. Хронология *Жизни* очень расплывчата.]

[Сноска 261: Крайний аскетизм, который практиковали Сузо и (хотя и в меньшей степени) Таулер, не предписывается ими как необходимая часть святой жизни. "Мы должны убивать наши страсти, а не нашу плоть и кровь", - как говорит Таулер.]

[Сноска 262: Было бы очень интересно проследить влияние рыцарской идеи на религиозный мистицизм. Рыцарство, поклонение идеализированной женственности, само по себе является мистическим культом, и его связь с религиозным мистицизмом прослеживается в "Божественной комедии" и "Новой жизни" (особенно смотрите несравненный абзац, завершающий последнюю), а также в сонете М. Анджело, переведенном Вордсвортом, "Ни одного смертного предмета не видели эти глаза" и т.д.]

[Сноска 263: Ничто в книге не является более трогательным, чем сцена, когда к нему приносят младенца, брошенного матерью, лжесвидетельницей Сусо. Сузо берет ребенка на руки и плачет над ним, произнося ласковые слова, в то время как младенец улыбается ему. Несмотря на клевету, которая, как он знал, распространялась везде, где это могло бы ему больше всего навредить, он настаивает на том, чтобы платить за содержание ребенка, а не оставлять его умирать от безнадзорности. Итальянский мистик Скуполи, автор прекрасного религиозного труда под названием "*Духовная битва*", был оклеветан подобным образом.]

[Сноска 264: Автор: Шмидт, чьи исследования легли в основу нескольких популярных рассказов о жизни Таулера. Прегер и Денифл оба отвергают отождествление таинственного незнакомца с Николасом; Денифл вообще сомневается в его существовании. Прегер очень подробно обсуждает эту тему]

[Сноска 265: Таулер был хорошо знаком с более ранними мистиками. Он цитирует Прокла, Августина (часто), Дионисия, Бернарда и Викторианцев; также Аристотеля и Аквинского.]

[Сноска 266: Таулер придерживается доктрины "нетварной основы", но он считает, что она всегда должна воздействовать на нас через посредство "тварной основы". Он, очевидно, считал более позднюю доктрину Экхарта слишком пантеистической. См. Ниже, стр. 183.]

[Сноска 267: См. стр. 155. В своей оценке доктрины Таулера я не использовал трактат о *имитации бедности Христа*, который Ноак называет своим шедевром и ядром своего мистицизма. Эта работа принадлежит не Таулеру.]

[Сноска 268: см. Выше, стр. 170.]

[Сноска 269: Это выражение впервые встречается, я думаю, у Ричарда Сен-Викторского; но св. Августин говорит об "oculus interior atque intelligibilis" (*De div. вопрос. 46*).]

[Сноска 270: Но Христос, по его словам, мог видеть обоими глазами сразу; левый никоим образом не мешал правому.]

[Сноска 271: Таулер часто использует подобный язык; как, например, когда он говорит: "Естественный свет разума должен быть полностью сведен на нет, если Бог хочет войти со Своим светом".]

[Сноска 272: Стебль критикует *Theologia Germanica* в очень враждебном духе. Он находит это в "пантеизме", под которым он подразумевает акосмизм, а также в "гностико-манихейском дуализме", последний является его любимым обвинением против лютеран и их предшественников. Он считает, что эта последняя тенденция более сильно выражена в *немецком богословии*, чем в других работах экхартианской школы, поскольку автор отождествляет "ложный свет" со светом природы, а самость - с грехом; "дьявол, грех, Адам, ветхий человек, непослушание, самость, индивидуальность, мое, те, природа, своеволие - все это одно и то же; все они представляют то, что против Бога и без Бога". Соответственно, спасение состоит в уничтожении "я" и замене его Богом. Нет сомнения, что автор этого трактата глубоко убежден в том, что корень греха - своеволие и что новое рождение должно быть полным преобразованием; но следует помнить, что язык благочестия менее осторожен, чем язык догматических споров, и что о богословии такой книги следует судить по всей ее направленности. Мое собственное суждение таково, что в целом это безопаснее, чем Таулер или Рейсбрук, и гораздо безопаснее, чем Экхарт. Ярко выраженный "этический дуализм" во многом того же рода, что и тот, который мы находим в Евангелии от Святого Иоанна. Взятая как теория происхождения и природы зла, она, без сомнения, протягивает руку манихейству; но я не думаю, что автор хотел, чтобы это было воспринято именно так, так же как и святой Иоанн.]

[Сноска 273: На протяжении четырнадцатого века, и еще больше в пятнадцатом, мы можем проследить растущее значение, придаваемое подчинению *воли* в мистическом богословии. Это изменение частично следует отнести за счет влияния номиналистической науки Дунса Скота, которая постепенно приобрела (по крайней мере, на данном этапе) господство над

школой Аквината. Это можно охарактеризовать как переход от более спекулятивного мистицизма к квиетизму. В трудах четырнадцатого века, таких как *Theologia Germanica*, мы просто приветствуем новый и ценный аспект религиозной жизни; поскольку изменение связано с недоверием к разуму и возвращением к точке зрения жесткого законничества, мы не можем рассматривать это как улучшение.]

[Сноска 274: Сравните стр. 161, чтобы найти аналогичное учение у самого Экхарта.]

[Сноска 275: Смотрите цитату на стр. 11, примечание.]

[Сноска 276: Иринеи, *Contra Har.* iv. 6.]

[Сноска 277: № 31. к Псалму xci. 13.]

[Сноска 278: Книга Хилтона была перепечатана с издания 1659 года со вступлением преподобного Дж.Б. Далгэрнса. О жизни автора известно очень мало, но его книга была широко прочитана и была "выбрана в качестве руководства для добрых христиан при королевских дворах и во всем мире". Мать Генриха VII. оценил это очень высоко. Я также использовал издание мистера Гая в своих цитатах из "*Шкалы совершенства*".]

[Сноска 279: 1 Кор. xiv. 15. К этому тексту также обращались квиетисты пореформенного периода.]

[Сноска 280: Тексты, на которые он ссылается, - это те, которые Ориген использует таким же образом. Сравните 1 Кор. i. 23, ii. 2, Гал. vi. 14 с 1 Кор. i. 24.]

[Сноска 281: Джулиана (родилась в 1343 году), вероятно, была монахиней-бенедиктинкой из Кэрроу, недалеко от Норвича, но большую часть своей жизни прожила на якорной стоянке на кладбище церкви Святого Джулиана в Норвиче. В Британском музее есть копия ее *Откровений*. Издания Кресси, 1670; переиздание, выпущенное в 1843 году; издательство Коллинза, 1877. Смотрите далее в *Национальном биографическом словаре*. В своих цитатах из нее я использовал неопубликованный вариант, любезно предоставленный мне мисс Г.Х. Уоррак. Он просто настолько модернизирован, что понятен тем, кто не знаком с английским четырнадцатого века.]

[Сноска 282: Это была признанная классификация. Scaramelli says, "Le visioni corporee sono favori propri dei principianti, che incomminciano a camminare nella via dello spirito.... Le visioni immaginari sono proprie dei principianti e dei proficienti, che non sono ancor bene purgati.... Le visioni intellectuali sono proprie di quelli che si trovano già in istato di perfezione." Оно происходит родом из Св. Augustine (*De Gen. ad litt.* xii. 7, n. 16): "Hæc sunt tria genera visionum.... Primum ergo appellemus corporale, quia per corpus percipitur, et corporis sensibus exhibetur. Secundum spirituale: quidquid enim corpus non est, et tamen aliquid est, iam recte dicitur spiritus; et utique non est corpus, quamvis corpori similis sit, imago absentis corporis, nee ille ipse obtutus quo cernitur. Tertium vero intellectuale, ab intellectu."]

[Сноска 283: то есть "необходимый" или "прибыльный".]

ЛЕКЦИЯ VI

"О сердце, равное равновесие обеих частей Любви,
Одинаково больших, с ранами и стрелами,
Живи в этих побеждающих листьях, живи все так же,
И пройди сквозь все языки одним торжествующим пламенем!
Живи здесь, великодушный, и люби, и умри, и убивай,
И истекай кровью, и рани, и уступай, и все еще побеждай.
Пусть эта бессмертная жизнь, куда бы она ни пришла,
Шагает в толпе любви и мученичества.
Пусть мистические смерти подождут этого, и мудрые души будут
Убитые любовью свидетели этой твоей жизни.
О сладкая зажигалка! покажи здесь свое искусство
На этом трупе с твердым, холодным сердцем;
Пусть все твои рассеянные лучи света, которые играют
Среди листов твоих больших дневных книг,
Прижавшись к этой груди, сразу же врываются,
И заberi у меня самого себя и грех;
Это славное ограбление будет твоей наградой,
И мое лучшее состояние - такая прекрасная добыча для меня.
О ты, неустрашимая дочь желаний!
Клянусь всем твоим приданым из огней,
Всем орлом в тебе, всем голубем,
Всеми твоими жизнями и смертями в любви,
Твоими большими глотками интеллектуального дня,
И твоей жаждой любви, более сильной, чем они;
Клянусь всеми твоими до краев наполненными чашами неистового желания,
Твоим последним утренним глотком жидкого огня,
Клянусь всем царством того последнего поцелуя
Который захватил твою прощающуюся душу и запечатал тебя Своей;
Клянусь всеми небесами, которые ты имеешь в Нем,
Прекрасная сестра серафимов!
Клянусь всем Им, что мы имеем в Тебе,
Не оставляй во мне ничего от себя:
Позволь мне так прочесть твою жизнь, чтобы я
Для всей моей жизни умереть".

КРАШОУ, на улице Святой Терезы.

"Темной ночью,
Сгорая от экстаза, в который я впал,
О счастливое положение,
Никем не услышанный, я покинул дом, в котором живу,
Обитатели мирно и хорошо спят.

"Скрытый от посторонних глаз;
Неизвестными путями, в неизвестных одеждах, скрытый,
О счастливая участь;
И никому не видимый,
Мой дом во сне, как в гробнице, был запечатан.

"Сладкая ночь, в чьем благословенном лоно
Ни один человеческий глаз не видел меня, а мой глаз
Никто не мог видеть.
Только в качестве Проводника у меня было
Его Лицо, которого я так страстно желала".

СВЯТОЙ ХУАН КРЕСТА (перевод Хатчингса).

ПРАКТИЧЕСКИЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ МИСТИЦИЗМ —*продолжение*

"Кто есть у Меня на небесах, кроме Тебя? и нет никого на земле, кого Я желал бы, кроме Тебя. Изнемогает плоть моя и сердце мое; но Бог есть крепость сердца моего и удел мой во веки" — Пс. lxxiii). 25, 26.

Мы видели, что лидеры Реформации в Германии нетерпеливо отбросили спекулятивный мистицизм. Не намного лучше обстояли дела и с христианским платонизмом в латинских странах. В шестнадцатом веке в Италии были ученики Плотина, которые воображали, что возрождение гуманистической литературы и лучшее знакомство с философией были лучшими средствами борьбы с варварским энтузиазмом Севера. Но эти итальянские неоплатоники по большей части не испытывали глубоких религиозных чувств, и в своей жизни они не проявляли той суровости, которую практиковали александрийские философы. И вот, когда Рим нуждался в католическом мистическом возрождении, чтобы остановить волну протестантизма, он не смог найти того, что ему было нужно, среди ученых и философов папского двора. Мистицизм контрреформации имел свой центр в Испании.

Было сказано, что "мистицизм - это философия Испании".[284] Это не означает, что идеалистическая философия процветала на полуострове, поскольку испанская раса никогда не проявляла никакого вкуса к метафизике. Мистицизм Испании носит психологический характер; его отправной точкой является не понятие Бытия или Единства, а человеческая душа, ищущая примирения с Богом. Читая испанских мистиков, нам не нужно остерегаться пантеизма; они не проявляют тенденции стирать разделяющие черты личности или обожествлять грешное человечество. Причину этой особенности следует искать отчасти в сильном индивидуализме испанского характера, а отчасти во внешних обстоятельствах.[285] Свободная мысль в Испании была настолько строго подавлена, что тем тенденциям мистической религии, которые антагонистичны католической дисциплине, никогда не позволялось проявлять себя. Испанские мистики оставались ортодоксальными латинистами, подчинявшимися своим "директорам" и "начальникам" и неумолимо набиравшими рекрутов для монастыря. Тем не менее, они не ускользнули от внимания инквизиции; и хотя двое из них, святая Тереза и святой Хуан Креста, были награждены знаком святости, судьба Молиноса показала, как Рим внушал страх даже самым покорным мистикам.

Начало шестнадцатого века было периодом высокой культуры в Испании. Университеты Саламанки и Алькалы были известны по всей Европе; говорят (несомненно, с большим преувеличением), что в первом одно время обучалось четырнадцать тысяч студентов. Но инквизиция, которая была основана для подавления евреев и магометан, была привлечена к более пагубной деятельности появлением протестантизма в Испании. К концу шестнадцатого века испанский народ, которому до того времени не было равных в любви к свободе и многогранной энергии, превратился в мрачных фанатиков, погрязших в невежестве и суевериях и сохранивших едва ли след своей былой жизнерадостности и здоровой независимости.[286] Первый *Index Expurgatorius* был опубликован в 1546 году; сожжения протестантов начались в 1559 году. До этого Экхарт, Таулер, Сузо и Рейсбрук свободно распространялись по Испании. Но инквизиция осудила их всех, кроме Рейсбрука. Та же строгость была распространена и на арабских философов, и поэтому их размышления повлияли на испанскую теологию гораздо меньше, чем можно было ожидать от долгого пребывания мавров на полуострове. Аверроизм был известен в Испании главным образом через *Жизнеописание* Ибн Гебиरोля (Авицеброна). Дионисия и схоластических мистиков средневековья, конечно, разрешалось читать. Но помимо этого, труды Платона и Плотина были доступны в латинских переводах и высоко ценились некоторыми испанскими мистиками. Это утверждение может удивить тех, кто отождествлял испанский мистицизм с Терезой и Хуаном Креста и кто знает, как мало платонизма можно найти в их теологии. Но эти два воинствующие поборника контрреформации числили среди своих современников мистиков иного типа, чьи труды, малоизвестные в нашей стране, дают им право на почетное место в списке христианских платоников.

Мы находим в них большинство характерных доктрин христианского неоплатонизма: излучение всех вещей от Бога и их возвращение к Богу; имманентность Бога во всем;[287] представление о человеке как микрокосме, жизненно связанном со всеми различными порядками творения;[288] августиновское учение о Христе и Его членах как "едином Христе"; [289] настойчивое требование бескорыстной любви; [290] и увещевания закрывать глаза чувств.[291] Эта последняя заповедь, которая, как я утверждал, не является ни истинным платонизмом, ни истинным мистицизмом, должна быть противопоставлена другим, в которых вселенная называется копией Божественных Идей, "о которых божественно говорил Плотин", о сотворении Любви, придавшей форму хаосу и запечатлевшей в нем образ Божественной красоты; и в которых нас призывают возвыситься через созерцание природы к Богу.[292] Хуан де Анджелис в своем трактате о духовном браке свободно цитирует не только Платона, но и других авторов. Плотин и Вергилий, но из Лукреция, Овидия, Тибулла и Марциала.

Но такого рода гуманизм вызывал неодобрение Церкви, как в Испании, так и повсюду. Это было не то оружие, с помощью которого с лютеранством можно было успешно бороться. Хуан д'Авила был обвинен инквизицией в 1534 году, и одна из его книг была внесена в Индекс 1559 года; Луи де Гранада был вынужден укрыться в Португалии; Луи де Леон, у которого хватило смелости сказать, что "Песнь Песней Соломона" - всего лишь пасторальная идиллия, был отправлен в темницу на пять лет.[293] Даже Святая Тереза чудом избежала заключения в Севилье; а святой Хуан Креста провел девять месяцев в черной дыре в Толедо.

Преследование, применяемое с достаточной безжалостностью, редко не достигает своей непосредственной цели. Потребовалось всего около двенадцати лет, чтобы уничтожить протестантизм в Испании; и Святая Канцелярия столь же успешно связала мистицизм по рукам и ногам.[294] И поэтому мы не должны ожидать найти в Святой Терезе или Святом Хуане какую-

либо характерную независимость мистицизма. Внутренний свет, который они искали, был не озарением интеллекта в его поисках истины, а всепожирающим огнем, сжигающим все земные страсти и желания. Вера не представляла для них никаких проблем; все подобные вопросы были раз и навсегда решены Святой Церковью. Сначала они были аскетами, а затем церковными реформаторами; ни один из них не был типичным мистиком.[295]

Жизнь святой Терезы[296] интереснее, чем ее учение. Она обладала всеми лучшими качествами своих благородных кастильских предков — простотой, прямолинейностью и бесстрашием; и рассказ о ее самоотверженной жизни оживляется многочисленными вспышками юмора, которые делают ее характер более привлекательным. Она наиболее известна как провидица, и главным образом благодаря своим видениям ее часто считают одной из самых представительных мистик. Но эти видения не занимают очень большого места в истории ее жизни. Они были частыми в течение первых двух-трех лет ее монастырской жизни, а затем снова в возрасте от сорока до пятидесяти лет: между этими двумя периодами был большой промежуток, и в течение последних двадцати лет своей жизни, когда она активно занималась основанием религиозных домов и посещением их, она их больше не видела. Такой опыт был у многих других святых монастыря. Духовные утешения, по-видимому, часто даруются для ободрения молодых новичков; [297] затем они удаляются и восстанавливаются только после длительного периода сухости и темноты; но в более поздней жизни, когда характер закрепляется, а воображение менее активно, видение меркнет при свете обычного дня. Рассматривая видения святой Терезы, мы должны помнить, что она была прозрачно честной и искренней; что ее начальство сильно недолблюливало и подозревало, а враги высмеивали ее духовные привилегии; что в то же время они принесли ей большую известность и влияние; что временами ее преследовали сомнения, видела ли она их на самом деле; и, наконец, что ее биографы придали им более гротескный и материалистический характер, чем это оправдано ее собственными описаниями.

Она сама рассказывает нам, что чтение ею в возрасте сорока одного года книги святого Августина "*Исповедь*" стало поворотным моментом в ее жизни. "Когда я дошла до его обращения, - говорит она, - и прочитала, как он услышал голос в саду, это было так, как будто Господь призвал меня". Именно после этого у нее снова начались видения — или, скорее, внезапное ощущение присутствия Бога с остановкой всех способностей. В этих трансах она обычно слышала Божественные "изречения". Она говорит, что "слова были очень четко сформированы и безошибочны, хотя и не слышались телесным ухом. Они совершенно не похожи на слова, созданные воображением, которые приглушены" (*cosa sorda*). Она очень тщательно описывает свои видения Христа. Сначала Он стоял рядом с ней, когда она молилась, и она слышала и видела Его, "хотя и не глазами тела и не глазами души". Затем постепенно "Его священная человечность полностью проявилась передо мной, как это нарисовано после Воскресения". (Это последнее предложение наводит на мысль, что священные изображения, на которые она смотрела с любовью, возможно, были источником некоторых ее видений.) Ее начальство пыталось убедить ее, что это бред; но она ответила: "Если бы те, кто сказал это, сказали мне, что человек, который только что закончил говорить со мной, которого я хорошо знала, не был этим человеком, но они знали, что мне это показалось, несомненно, я поверила бы им, а не тому, что я видела; но если бы этот человек оставил после себя какие-то драгоценности в знак своей великой любви, и я оказалась богатой, будучи бедной, я не смогла бы в это поверить, даже если бы захотела. И я мог бы показать им эти драгоценности. Ибо все, кто знал меня, ясно видели, что моя душа изменилась; разница была велика и ощутима". Ответ

показывает, что для Терезы вопрос заключался не в том, были ли проявления "субъективными" или "объективными", а в том, были ли они посланы Богом или сатаной.

Одной из лучших глав ее автобиографии и, возможно, самой интересной с нашей нынешней точки зрения, является аллегория, под которой она описывает различные виды молитвы. Это сравнение не является оригинальным — оно встречается в книге Св. Августина и другие; но это более полно разработано святой Терезой, которая говорит нам: "Для меня всегда было большим наслаждением думать о своей душе как о саде, и о Господе, гуляющем в нем". Итак, здесь она говорит: "Наша душа подобна саду, грубому и бесплодному, из которого Бог вырывает сорняки и сажает цветы, которые мы должны поливать с молитвой. Есть четыре способа сделать это — во-первых, набирая воду из колодца; это самый ранний и трудоемкий процесс. Во-вторых, с помощью водяного колеса, по ободу которого подвешены маленькие ведерки. В-третьих, заставляя ручей течь по нему. В-четвертых, дождем с небес. Первая - это обычная молитва, которая часто сопровождается великой сладостью и утешением. Но иногда колодец пересыхает. Что же тогда? Любовь Божья заключается не в способности плакать, не в восторге и нежности, но в справедливом, мужественном и смиренном служении. Другой, как мне кажется, скорее получает, чем отдает. Вторая - это молитва покоя, когда душа понимает, что Бог так близок к ней, что ей не нужно говорить с Ним вслух." На этой стадии Воля поглощена, но Понимание и Память все еще активны. (Тереза, следуя схоластическим мистикам, называет эти три способности души.) На третьей стадии Бог становится, так сказать, Садовником. "Это сон способностей, которые не полностью приостановлены, и при этом они еще не понимают, как они работают". На четвертой стадии душа вообще не работает; все способности находятся в состоянии покоя. Пока она размышляла, как бы ей описать это состояние, "Господь сказал мне эти слова: она (душа) разрушает себя, моя дочь, чтобы стать ближе ко Мне. Живет больше не она, а я. Поскольку она не может осмыслить то, что видит, понимая, она перестает понимать." Спустя годы после того, как она достигла этой четвертой стадии, Тереза испытала то, что мистики называют "великим отвержением", чувство невыразимого одиночества и опустошенности, которое, тем не менее, является путем к ни с чем не сравнимому счастью. Это сопровождалось своего рода каталепсией, с мышечной ригидностью и прекращением пульса.

Эти сильные радости и печали духа - главные события в жизни Терезы за последние восемь или десять лет. За ними последовал период чрезвычайной практической деятельности, когда она посвятила себя организации общин босоногих кармелиток, чей аскетизм и набожность должны были возродить славу первобытного христианства. В этой работе она проявила не только энергию, но и необычную для нее житейскую мудрость и такт. Ее видения, безусловно, не повлияли на ее способности организатора и правителя мужчин и женщин. Ее роды продолжались без перерыва, пока в возрасте шестидесяти семи лет ее не сразила последняя болезнь. "Эта святая больше никому не будет нужна", - сказала она с прежней живостью, когда узнала, что ей суждено умереть.

Нет смысла подробно описывать мистическое богословие святой Терезы. Ее кардинальные положения заключаются в том, что религиозная жизнь заключается в полном подчинении воле Божьей, так что, в конце концов, человеческая воля становится чисто "пассивной" и "находящейся в покое"; и вера во Христа как единственное основание спасения, по этому поводу она использует язык, который странным образом напоминает язык лютеранских реформаторов. Ее учение о пассивности и "молитве покоя" идентично тому, которое папа впоследствии осудил в Молино; но справедливо будет вспомнить, что Тереза была

канонизирована не за свое богословие, а за свою жизнь, и что Римская церковь привержена не всем доктринам, которые можно найти в трудах ее святых. Истинный характер благочестия святой Терезы лучше всего можно увидеть в некоторых ее молитвах, таких как следующая: —

"О Господь, как сильно отличаются Твои мысли от наших мыслей! От души, которая твердо решила любить Тебя одного и которая отдала всю свою волю в Твои руки, Ты требуешь только, чтобы она слушала, искренне стремилась служить Тебе и желала только способствовать Твоей чести. Ей не нужно искать и выбирать путь, ибо Ты делаешь это за нее, и ее воля следует Твоей; в то время как Ты, о Господь, заботишься о том, чтобы привести ее к более полному совершенству".

Теоретически, возможно, нелегко примирить "искреннее стремление" с полной капитуляцией и отказом от воли, но логика сердца не считает их несовместимыми. Возможно, никто не высказался по этому вопросу лучше, чем раввин Гамалиэль, о котором сообщается, что он молился: "О Господь, даруй мне исполнять Твою волю, как если бы это была моя воля, чтобы Ты мог исполнять мою волю, как если бы это была Твоя воля". Но квиетический мистицизм часто ставит вопрос на ложную основу. Своеволие должно быть уничтожено не потому (как иногда подразумевает святая Тереза), что наши мысли настолько сильно отличаются от мыслей Бога, что они не могут существовать в одном и том же сознании, а потому, что личный интерес создает неестественный антагонизм между ними. Воля, как и другие способности, реализуется в своей полноте только тогда, когда Бог побуждает нас как хотеть, так и действовать по Своему благоволению.

Святой Хуан Креста, соратник святой Терезы по реформе монастырей, является еще более совершенным примером испанского типа мистицизма. Его слава никогда не была так велика, как у нее; ибо, в то время как характер Терезы оставался человеческим и привлекательным среди всего ее аскетизма, Хуан довел самоотречение до фанатичной крайности и представляет святость жизни в мрачном и отталкивающем аспекте. В своем презрении к любому компромиссу между требованиями Бога и мира он приветствует любой вид страдания и повелевает нам всегда выбирать то, что является наиболее болезненным, трудным и унижительным. Его собственная жизнь была разделена между ужасными умерщвлениями плоти и напряженным трудом при основании монастырей. Хотя в его книгах прослеживается склонность к квиетизму, его персонаж отличался пламенной энергией и неослабевающим трудолюбием. В результате его трудов по всей Испании возникли дома "обесцвеченных" кармелиток. Эти монахи и монахини спали на голых досках, постились восемь месяцев в году, никогда не ели мяса и зимой и летом носили одно и то же саржевое платье. В некоторых из этих новых фондов Братья даже соперничали друг с другом в добавлении добровольных аскез к этому суровому правилу. Все это было частью кампании против протестантизма. Светскость и роскошь эпохи Возрождения должны были быть искуплены возвращением к чистоте и набожности прежних веков. Старый католический идеал — средневековый тип христианства — должен был быть восстановлен во всей его полноте в семнадцатом веке. Нельзя упускать из виду этот по сути своей воинственный характер движения кармелитов: два великих испанских мистика были прежде всего сторонниками контрреформации.

Два главных произведения святого Хуана - это *"Восхождение на гору Кармель"* и *"Темная ночь души"*. Оба представляют собой трактаты о квиетическом мистицизме особого типа. В начале *"Ла Субида Монте Кармело"* он говорит: "Путешествие души к Божественному союзу

называется *ночью* по трем причинам: отправной точкой является лишение всех желаний и полная отрешенность от мира; путь лежит через веру, которая подобна ночи для интеллекта; цель, которой является Бог, непостижима, пока мы находимся в этой жизни".

Душа в своем восхождении переходит из одного царства тьмы в другое. Сначала наступает "ночь чувств", в которую земные вещи становятся для нее темными. Это необходимо преодолеть, ибо "твари - всего лишь крошки, которые падают со стола Божьего, и никто, кроме собак, не обернется, чтобы поднять их". "Бог допускает только одно желание — повиноваться Ему и нести Крест". Все другие желания ослабляют, мучают, ослепляют и загрязняют душу. Пока мы не будем полностью отрешены от всего этого, мы не сможем любить Бога. "Когда ты останавливаешься на чем-либо, ты перестаешь полагаться на Все". "Если ты хочешь сохранить что-либо со Всем, твоё сокровище не просто в Боге". "Освободи свой дух от всего сотворенного, и ты будешь ходить в Божественном свете, ибо Бог не похож ни на что сотворенное". Таков метод прохождения "ночи чувств". Даже на этой ранней стадии формы и символы вечности, которые другие находили в видимых делах Бога, отбрасываются как бесполезные. "Бог не имеет сходства ни с одним творением". Дуализм или акосмизм средневековой мысли редко находил более резкое выражение.

В ночь чувств понимание и рассудок не слепы; но во вторую ночь, ночь веры, "все погружается во тьму". "Вера - это полночь"; это глубочайшая тьма, которую нам предстоит преодолеть; ибо в "третью ночь, ночь памяти и воли" близок рассвет. "Веру" он определяет как "согласие души с тем, что мы услышали" — подобно тому, как слепой воспринял бы утверждение о цвете предмета. Мы должны быть полностью слепы, "ибо частично слепой человек не станет полностью верить себя своему проводнику". Таким образом, для святого Хуана все содержание откровения выводится за рамки разума и рассматривается как нечто, сообщаемое извне. Мы, действительно, ушли далеко от счастливой уверенности святого Климента в руководстве разума и независимости Экхарта от традиций. Душа обладает тремя способностями — интеллектом, памятью и волей. Воображение (*фантазия*) является связующим звеном между чувствительными и рассуждающими способностями и находится между интеллектом и памятью.[298] Из этих способностей "вера (говорит он) ослепляет интеллект, надежда - память, а любовь - волю". Он добавляет: "ко всему, что не является Богом"; но "Бог в этой жизни подобен ночи". Он обвиняет тех, кто считает достаточным отречься от себя, "не уничтожая себя", и тех, кто "ищет удовлетворения в Боге". Последнее называется "духовным обжорством". "Мы должны искать в Боге горечь, а не сладость" и "выбирать то, что наиболее неприятно, независимо от того, исходит ли это от Бога или от мира". "Путь Божий состоит не в путях преданности или сладости, хотя они могут быть необходимы новичкам, а в том, чтобы предать себя страданию". И поэтому мы должны избегать всех "мистических явлений" (сверхъестественных проявлений зрения, слуха и других органов чувств), "не исследуя, являются ли они добром или злом". "Ибо телесные ощущения не имеют отношения к духовным вещам"; поскольку расстояние "между Богом и творением бесконечно", "между ними нет существенного сходства или общности". Видения - в лучшем случае "детские игрушки"; "муха, коснувшаяся меда, не может летать", - говорит он; и есть вероятность, что они исходят от дьявола. Ибо "ни твари, ни интеллектуальные восприятия, естественные или сверхъестественные, не могут привести нас к Богу, поскольку между ними нет никакой пропорции. Сотворенные вещи не могут служить лестницей; они всего лишь помеха и ловушка".

Есть что-то героическое в этой мрачной интерпретации максимы нашего Господа: "Кто бы из вас ни отказался от всего, что у него есть, он не может быть Моим учеником". Все, что у него есть — "да, и его собственная жизнь также" — интеллект, рассудок и память — все, что наиболее Божественно в нашей природе, — в абсолютной капитуляции поворачивается к ногам Того, кто "сделал тьму Своим тайным местом, Свой шатер с темной водой вокруг Себя и густые облака, чтобы покрыть Его".[299]

В "третью ночь" — ночь памяти и воли — душа погружается в святую инертность и забвение (*santa ociosidad y olvido*), в которой не ощущается бег времени, а разум не осознает всех конкретных мыслей. Святой Хуан, по-видимому, привел нас здесь к чему-то вроде оцепенения индийских йогов или исихастов Афона. Но он не хочет, чтобы мы рассматривали это состояние транса как постоянное или окончательное. Это последняя стража ночи перед рассветом сверхъестественного состояния, в котором человеческие способности превращаются в Божественные атрибуты, и благодаря полному преображению душа, которая была "противоположностью" Богу, "становится, благодаря участию, Богом". В этом блаженном состоянии "в некотором смысле можно было бы сказать, что душа отдает Бога Богу, ибо она отдает Богу все, что получает от Бога; и Он отдает ей Себя. Это мистический дар любви, которым душа расплачивается со всеми своими долгами". Это бесконечная награда души, которая отказалась довольствоваться чем-либо, кроме бесконечности (*никаких постоянных изменений в отношении Бесконечности*). С каким стремлением эта благословенная надежда вдохновила святого Хуана, показано в следующей прекрасной молитве, которая является хорошим примером красноречия, рожденного сильным чувством, которое мы находим здесь и там на его страницах: "О сладчайшая любовь Божья, слишком малоизвестная; тот, кто нашел Тебя, пребывает в покое; пусть все изменится, о Боже, чтобы мы могли упокоиться в Тебе. Везде с Тобою, о мой Бог, везде все с Тобою; как я хочу, о Любовь моя, все для Тебя, ничего для меня — ничего для меня, все для Тебя. Вся сладость и наслаждение для Тебя, ничего для меня — вся горечь и беспокойство для меня, ничего для Тебя. О мой Бог, как сладко для меня Твое присутствие, кто есть высшее Благо! Я приближусь к Тебе в тишине и раскрою Твои стопы, [300] чтобы Тебе было угодно соединить меня с Собой, сделав мою душу Твоей невестой; Я не буду ничему радоваться, пока не окажусь в Твоих объятиях. О Господь, я умоляю Тебя, не оставляй меня ни на минуту, потому что я не знаю цены своей собственной душе".

Такая вера, надежда и любовь были перенесены, чтобы пролить свет на мрачный и усеянный терниями путь святого. Но, тем не менее, текст, о котором мы чаще всего вспоминаем, читая его страницы, — это стих Амоса: "Не будет ли день Господень тьмой, а не светом? даже очень темным, и нет в нем света?" Это ужасный взгляд на жизнь и долг — что мы должны лишить себя всего, что делает нас гражданами мира, что *ничто* из естественного не способно вступить в отношения с Богом, что все человеческое должно умереть, и его место займет сверхъестественное вливание. Святой Хуан следует до конца "негативному пути" Дионисия, нисколько не утруждая себя трансцендентальной метафизикой неоплатонизма. Его нигилизм или акосмизм не является результатом абстрагирования от понятия Бытия или единства; его основа психологична. Это "субъективная" религия, доведенная *почти* до своего логического завершения. Неоплатониками руководила надежда найти примирение между философией и позитивной религией; но перед испанцами никогда не возникало подобных проблем. Мы ничего не слышим об отношении творения к Богу или о том, *почему* созерцание его должно только мешать, а не помогать нам познать его Создателя. Мир просто не существует для святого Хуана; не существует ничего, кроме Бога и человеческих душ. Великое человеческое общество его не

интересует; он хотел бы, чтобы мы полностью оторвались от целей и устремлений цивилизованного человечества и, "поскольку ничто, кроме Бесконечного, не может нас удовлетворить", ничего не принимали до тех пор, пока наше ничто не будет заполнено Бесконечным. Он не избегает квиетической позиции пассивного ожидания, которая присуща этому взгляду на жизнь; и только из-за вопиющей непоследовательности он придает какую-либо ценность церковному символизму, который покоится на совершенно иной основе, чем его учение. Но мистицизм святого Хуана не принес ему интеллектуальной эмансипации ни к добру, ни ко злу. Вера у него была антитезой не *зрению*, как в Библии, а разуму. Жертва разума была частью распятия ветхого человека. И поэтому он оставался в состоянии полного подчинения церковной традиции и авторитету, и даже своему "директору", посреднику, которого постоянно упоминают эти мистики постреформации. Даже эта безоговорочная покорность не спасла его от преследований при жизни и подозрений впоследствии. Его книги были разрешены только через двадцать семь лет после его смерти, которая произошла в 1591 году; а его беатификация была отложена до 1674 года. Его ортодоксальность защищалась в основном ссылками на святую Терезу, которая уже была канонизирована. Но нельзя отрицать, что квиетисты следующего столетия могли бы найти большую поддержку своим противоречивым доктринам у обоих авторов.

Идеал святости святого Хуана был таким же анахронизмом, как и его план церковной реформы. Но никто никогда не взбирался на скалистые вершины горы Кармил с таким героическим мужеством и терпением. Его жизнь показывает, какую огромную моральную силу порождает полная самоотдача Богу. И, к счастью, ни его неспособность прочесть знамения времени, ни его одностороннее и ущербное понимание христианской истины не могли лишить его награды за его жертвенную жизнь — награды, я имею в виду, ощущения своего общения со Христом в страданиях. Он продал "все, что у него было", чтобы заполучить драгоценную жемчужину, и капитуляция не была напрасной.

Более поздние римско-католические мистики, хотя и включают в себя несколько красивых и привлекательных персонажей, не развивают дальше тот тип, который мы нашли у святой Терезы и святого Хуана. Святой Франциск Сальский был любимым религиозным писателем тысяч людей в этой стране. Он представляет испанский мистицизм смягченным и отшлифованным до грациозного иподкупающего пиетизма, который мог бы облагородить и возвысить жизнь "достопочтенных женщин", обращавшихся к нему за консультацией. Ошибки квиетистов, безусловно, находят некоторое одобрение в некоторых частях его сочинений, но они нейтрализуются сентенциями иной направленности, эклектически заимствованными из других источников.[301]

Более последовательным и менее удачливым последователем святой Терезы был Мигель де Молинос, испанский священник, приехавший в Рим около 1670 года. Его набожность и ученость снискали ему благосклонность папы Иннокентия XI., который, по словам епископа Бернета, "поселил его в апартаментах дворца и оказал ему множество особых знаков своего уважения". В 1675 году он опубликовал на итальянском языке свое *Духовное руководство*, мистический трактат, представляющий большой интерес.

Молинос начинает с того, что говорит, что есть два пути к познанию Бога — медитация, или дискурсивное мышление, и "чистая вера", или созерцание. Созерцание состоит из двух стадий, активной и пассивной, причем последняя является высшей.[302] Медитацию он также называет

"внешним путем"; она хороша для начинающих, говорит он, но никогда не может привести к совершенству. "Внутренний путь", целью которого является единение с Богом, состоит в полном подчинении воле Божьей, уничтожении всякого своеволия и невозмутимом спокойствии или пассивности души до тех пор, пока мистическая благодать не будет сверхъестественно "влита". Тогда "мы погрузимся и потеряем себя в неизмеримом море бесконечной Божьей благодати и будем покоиться там непоколебимо.[303]" Он дает список признаков, по которым мы можем узнать, что призваны от медитации к созерцанию; и перечисляет четыре средства, которые ведут к совершенству и внутреннему покою — молитву, послушание, частое причащение и внутреннее умерщвление плоти. Лучший вид молитвы - это молитва безмолвия; [304] и есть три состояния безмолвия: молчание слов, молчание желаний и молчание мыслей. В последнем и высшем разум пуст, и только Бог говорит с душой.[305] С любопытной страстью к разделению, которую мы находим почти у всех римских мистиков, он различает три вида "infusa contemplazione" — (1) пресыщение, когда душа наполняется Богом и постигает ненависть ко всему мирскому; (2) "un mentale eccesso" или возвышение души, рожденное Божественной любовью и ее пресыщением; (3) "безопасность". В таком состоянии душа охотно отправилась бы даже в ад, если бы на то была воля Божья. "Счастливо состояние той души, которая убила и уничтожила саму себя". Оно больше не живет само по себе, ибо в нем живет Бог. "Со всей правдой мы можем сказать, что оно обожествлено".

Молинос следует за святым Хуаном Креста в пренебрежительных видениях, которые, по его словам, часто являются ловушками дьявола. И, подобно ему, он много говорит об "ужасных искушениях и муках, худших, чем те, которым подвергались мученики ранней Церкви", которые составляют часть "очистительного созерцания". Он напоминает испанских мистиков также в своем требовании внешних обрядов, особенно "ежедневного причащения, когда это возможно", но считает частую исповедь ненужной, за исключением новичков.

"Едва эта книга была напечатана, - говорит епископ Бернет, - как ее стали читать и высоко ценить как в Италии, так и в Испании. Знакомство с автором оказалось весьма желанным. Те, кто, казалось, пользовался наибольшим авторитетом в Риме, похоже, ценили его дружбу. Ему присылали письма отовсюду, так что между ним и теми, кто одобрял его метод, установилась переписка во многих разных местах Европы". "Это настолько вошло в моду в Риме, что все монахини, за исключением тех, у кого исповедниками были иезуиты, начали откладывать в сторону свои четки и другие религиозные обряды и все больше отдаваться практике мысленной молитвы".

Молинос писал с целью "разорвать оковы", которые мешали душам двигаться вверх. К несчастью для себя, он также ослабил некоторые оковы, в которых римское духовенство хотело держать мирян[306]. И вот, вместо почестей, которые неохотно и подозрительно оказывались его предшественникам, Молинос закончил свои дни в темнице[307]. За его осуждением последовало жестокое преследование его последователей в Италии, которые стали очень многочисленными; а во Франции Боссюэ добился осуждения и тюремного заключения мадам Гийон, дамы с высоким характером и способностями, которая была центром группы квиетистов. Мадам де Гийон не должна задерживать нас здесь. Ее мистицизм идентичен мистицизму святой Терезы, за исключением того, что она не была провидицей и что ее характер был мягче и менее мужественным. Ее привлекательная личность и жестокое и несправедливое обращение, которому она подвергалась на протяжении большей части своей жизни, вызывают сочувствие у всех, кто читает ее историю; но поскольку моей настоящей целью является не представление

портретной галереи выдающихся мистиков, а исследование основных типов мистической мысли, мне нет необходимости описывать ее жизнь или делать выдержки из ее сочинений. Характер ее квиетизма можно проиллюстрировать одним примером — гимном на тему "Согласие чистой любви", переведенным Каупером:

"Любовь! если я - предназначенная Тебе жертва,
Приди, убей свою жертву и приготовь Свои костры;
Погруженный в глубины Твоего милосердия, позволь мне умереть
Смерть, которой желает каждая любящая душа!

"Я слежу за своими часами и вижу, как они убегают;
Прошло много времени, пока я томился здесь;
Но все мои мысли подчиняются Твоим целям,
Без всякого нежелания, веселый и искренний.

"Для меня все равно, предопределяет ли Любовь
Моя жизнь или смерть, причини мне боль или облегчение
Моя душа не видит настоящего зла в боли;
В легкости или здоровье она не видит настоящего добра.

"Одного Блага она жаждет, и только этого;
Выбирать Свою волю, свободную от эгоистичных предубеждений
И предпочти хижину трону,
И горе утешению, если Тебе Это угодно.

"То , что мы должны нести крест , - это Твое повеление "
Умри для мира и больше не живи для себя;
Оставайся равнодушным под самой грубой рукой,
Потерпевший кораблекрушение так же радуется, как и оказавшийся в безопасности на берегу.

Фенелон также стал жертвой кампании против квиетистов, хотя и не был последователем Молиноса. Он был втянут в полемику против своей воли Боссюэ, который попросил его одобрить беспринципную атаку на мадам Гийон. Это сделало необходимым для Фенелона определить свою позицию, что он и сделал в своих знаменитых *Сентенциях святых*. Трактат важен для наших целей, поскольку представляет собой тщательно продуманную попытку определить границы истинного и ложного мистицизма в отношении двух великих доктрин — "бескорыстной любви" и "пассивного созерцания".

Что касается первого, то учение Фенелона можно резюмировать следующим образом: своекорыстие должно быть исключено из нашей любви к Богу, ибо себялюбие - корень всего зла. Это преобладающее желание Божьей славы не обязательно всегда должно быть явным — оно должно становиться таковым только в исключительных случаях; но оно всегда должно быть неявным. Существует пять видов любви к Богу: (i.) чисто рабская — любовь к Божьим дарам

отдельно от Него Самого; (ii.) любовь из простой алчности, которая рассматривает любовь к Богу только как условие счастья; (iii.) любовь надежды, в которой все еще преобладает желание нашего собственного благополучия; (iv.) заинтересованная любовь, которая все еще смешана с эгоистичными мотивами; (v.) бескорыстная любовь. Он упоминает здесь "три жизни" мистиков и говорит, что в очищающей жизни любовь смешивается со страхом ада; в просветляющей - с надеждой на небеса; в то время как на высшей стадии "мы соединяемся с Богом в мирном проявлении чистой любви". "Если бы Богу было угодно отправить души праведников в ад, — так предполагают Златоуст и Климент, — души в третьем состоянии не любили бы Его меньше"[308]. "Смешанная любовь", однако, не является грехом: "большая часть святых душ никогда не достигает совершенного бескорыстия в этой жизни". Мы должны желать своего спасения, потому что такова воля Бога. Заинтересованная любовь совпадает со смирением, бескорыстие - со святым безразличием. "Святой Франциск Сальский говорит, что бескорыстное сердце подобно воску в руках своего Бога".

Мы должны продолжать *сотрудничать* с Божьей благодатью, даже на высшей стадии, и не переставать сопротивляться своим импульсам, как будто все исходит от Бога. "Говорить иначе - значит говорить на языке искусителя". (Это, конечно, направлено против безнравственной апатии, приписываемой Молиносу.) Единственная разница между бдительностью чистой и заинтересованной любви заключается в том, что первая проста и миролюбива, в то время как вторая еще не изгнала страх. Это ложное учение - говорить, что мы должны ненавидеть самих себя; *мы должны быть милосердны к себе так же, как и к другим*. [309]

Спонтанные, безотчетные добрые поступки исходят из того, что мистики называют вершиной души. "В таких действиях святой Антоний вкладывает самую совершенную молитву — бессознательную молитву".

О молитве он говорит: "Мы молимся столько, сколько желаем, и желаем столько, сколько любим". Вокальная молитва не может быть (как утверждают крайние квиетисты) бесполезной для созерцательных душ; "ибо Христос научил нас вокальной молитве".

Затем он переходит к "пассивному созерцанию" и снова обращается к "бессознательной молитве" святого Антония. Но "чистое созерцание никогда не бывает непрерывным в этой жизни". "Бернард, Тереза и Джон говорят, что их периоды чистого созерцания длились не более получаса". "Чистое созерцание, - продолжает он, - отрицательно, поскольку не занято ни чувственным образом, ни отчетливой и именуемой идеей; оно останавливается только на чисто интеллектуальной и абстрактной идее бытия". Однако эта идея включает в себя "как отдельные объекты" все атрибуты Бога — "как Троицу, человечество Христа и все Его тайны". "Отрицать это - значит уничтожать христианство под предлогом его очищения и смешивать Бога *с неантом*. Это означает формирование своего рода деизма, который сразу же переходит в атеизм, в котором отвергается всякая реальная идея о Боге в отличие от Его творений ". Наконец, это продвигает два нечестия — (i.) Предполагать, что на земле есть или может быть созерцатель, который больше не путешественник и которому больше не нужен путь, поскольку он достиг своей цели. (ii.) Игнорировать тот факт, что Иисус Христос - это путь, а также истина и жизнь, завершитель, а также автор нашей веры.

Эта критика бесформенного видения превосходна, но существует ощутимое несоответствие между определением "негативного созерцания" и включением в него "всех атрибутов Бога как отдельных объектов". Противоречия такого рода изобилуют у Фенелона и сводят на нет

ценность его трудов как вклада в религиозную философию, хотя в его случае, как и во многих других, мы можем говорить о "благородных несоответствиях", которые делают больше чести его сердцу, чем дискредитируют его интеллект. Возможно, мы видим здесь предсмертную судорогу "негативного метода", который так часто пересекал наш путь в этом обзоре.

Образ Иисуса Христа, продолжает Фенелон, поначалу не виден ясно созерцателям и может быть удален, пока душа проходит через последнее горнило испытания; но мы никогда не перестанем нуждаться в Нем, "хотя верно, что самые выдающиеся святые привыкли рассматривать Его не столько как внешний объект, сколько как внутренний принцип своей жизни". Заблуждаются те, кто говорит об обладании Богом в Его высшей простоте и о том, что они больше не знают Христа по плоти. Созерцание называется пассивным, потому что оно исключает ~~заинтересованную~~ деятельность души, а не потому, что оно исключает реальное действие. (И здесь Фенелон скорее оправдывается, чем разъясняет свои полномочия.) Кульминацией "пассивного состояния" является "трансформация", в которой любовь - это жизнь души, поскольку она является ее существом и субстанцией. "Екатерина Генуэзская сказала: "Я больше не нахожу себя; больше нет никакого другого я, кроме Бога". "Но неверно говорить, что преобразование - это обожествление реальной и природной души, или ипостасное единение, или неизменное соответствие Богу.[310]" В пассивном состоянии мы все еще подвержены смертному греху. (Характерно для Фенелона, что он противоречит, но не отвергает доктрину замещения, ясно изложенную в предложении Екатерины Генуэзской.)

В своем письме Папе римскому, сопровождающем "Объяснение максим", Фенелон таким образом подводит итог своим различиям между истинным и ложным мистицизмом:—

1. "Постоянное действие" (то есть состояние нерушимого единения с Богом) должно быть осуждено как "отравленный источник праздности и внутренней летаргии".
2. Существует непреложная необходимость отдельного применения каждой добродетели.
3. "Постоянное созерцание", делающее невозможными простительные грехи и отменяющее различие добродетелей, невозможно.
4. "Пассивная молитва", если она исключает сотрудничество свободной воли, невозможна.
5. Не может быть никакого "покая", кроме мира Святого Духа, который действует настолько единообразно, что эти действия кажутся *ненаучным людям* отдельными действиями, а единым и постоянным единством с Богом.
6. Чтобы доктрина чистой любви не служила убежищем для ошибок квиетистов, мы утверждаем, что надежда должна пребывать всегда, как говорит святой Павел.
7. Состояние чистой любви встречается очень редко, и оно непостоянно.

В ответ на этот манифест "Три прелата[311]" отвечают, что Фенелон сохраняет имя надежды, но забирает саму вещь; что он действительно проповедует безразличие к спасению; что ему грозит опасность рассматривать созерцание Христа как нисхождение с высот чистого созерцания; что он по непонятной причине ничего не говорит о "благодарственной любви" к

Богу и нашему Искупителю; что он "возводит редкие и преходящие переживания нескольких святых в правило веры".

В этом споре о бескорыстной любви наши симпатии в основном, но не полностью, на стороне Фенелона. Точка зрения Боссюэ вовсе не религиозна. "Чистая любовь, - говорит он почти грубо, - противоречит сущности любви, которая всегда желает наслаждения своим объектом, а также природе человека, который обязательно желает счастья". Большинство из нас скорее согласится со святым Бернаром, что любовь как таковая не желает ничего, кроме взаимности — "истинная любовь се ipso contentus est: habet præmium, sed id quod amatur". Если бы вопрос заключался просто в том, является ли религия по своей природе корыстной или нет, у нас не было бы никаких сомнений в том, на чьей стороне истина. Эгоистичные надежды и планы могут быть школьными учителями, которые приведут нас ко Христу; действительно, кажется, что формировать их, а затем видеть, как они разбиваются вдребезги одна за другой, является частью нашего образования, что из осколков можно построить лучшие и более глубокие надежды; но эгоистичное христианство - это противоречие в терминах. Но Фенелон в своем учении о бескорыстной любви идет дальше этого. "Самость человека, - говорит он, - это его величайший крест". "Поэтому мы должны стать чужими для этого "я", для этого *меня*." Смирение - это не лекарство, ибо "смирение страдает в страдании; человек подобен двум людям в смирении; только чистая любовь любит страдать". Это мысль, с которой многие из нас знакомы по "*Тайне боли*" Джеймса Хинтона. В основе своей она стоична или буддистична, несмотря на эмоциональный оттенок, приданный ей Фенелоном. По логике вещей, это должно привести к разрушению любви; ибо любовь требует двух жизненных факторов, [312] и человек, достигший "святого безразличия", полностью отказавшийся от себя, так же неспособен к любви, как и к любой другой эмоции. Попытка "завести себя слишком высоко для смертного человека" привела, как обычно, к двум противоположным ошибкам. С одной стороны, мы находим тех, кто пытается избежать ежедневных жертв, которых требует жизнь, для начала объявляя себя банкротами. И, с другой стороны, мы находим людей, подобных Фенелону, которые слишком добрые христиане, чтобы желать перекладывать свой крест таким образом; но которые позволяют своим доктринам "святого безразличия" и "чистой любви" придавать чрезмерную строгость своему учению и требовать от нас невозможной степени отстраненности и отречения.

Важность, придаваемая "молитве тишины", может быть понята только тогда, когда мы вспомним, сколько механического повторения форм молитвы предписывалось римскими "директорами". Конечно, душа может общаться с Богом без слов, возможно, даже без мыслей; [313] но записанные молитвы нашего Благословенного Господа не позволяют нам считать эти экстатические состояния лучшими, чем устная молитва, когда последняя возносится "с духом, а также с пониманием".

Квиетистская полемика во Франции велась в атмосфере политических интриг и личной зависти, которые нас никоим образом не касаются. Но великий факт, который выделяется над суматохой клеветы и искажения фактов, заключается в том, что Римская церковь, которая в тяжелом положении призвала на помощь квиетический мистицизм, чтобы остановить поток протестантизма, в конце концов сочла этот союз слишком опасным и распустила свои иррегулярные войска, несмотря на их обещания подчиниться дисциплине. В Фенелоне у мистицизма был поборник, красноречивый и образованный, но не слишком логичный, чтобы с искренним убеждением отвергать последствия, которые некоторые из его авторитетов сочли необходимым принять. Он оставался верным и покорным сыном Церкви, как и Молинос; и на

самом деле был более осторожен в своих высказываниях, чем Боссюэ, который из-за своего незнания мистического богословия часто впадал в опасные признания [314]. Но иезуиты со свойственной им проницательностью увидели, что мистицизм, даже в самом покорном обличье, является независимым и буйным духом; и, осудив Фенелона, а также Молиноса, они раздавили его как религиозное движение в латинских странах.

Нам кажется, что мистицизм контрреформации был обречен на провал, потому что это было возрождение извращенного или, в лучшем случае, одностороннего типа. Наиболее последовательными квиетистами были, пожалуй, те, кто сильнее всего дискредитировал доктрину квиетизма, такие как исихасты с горы Афон. Ибо в основе своей она покоится на том дуалистическом или, скорее, акосмистическом взгляде на жизнь, который преобладал со времен распада Римской империи до Возрождения и Реформации. Его космология не учитывает этот мир, за исключением тренировочной площадки для душ; его теория познания проводит жесткую грань между естественными и сверхъестественными истинами, а затем пытается свести их воедино, вставляя "сверхъестественные явления" в порядок природы; а в этике она парализует мораль, уча вместе со святым Фомой Аквинским, что "любить Бога *secundum se* более достойно уважения, чем любить ближнего". [315] Все это не имеет сути мистицизма, но принадлежит средневековому католицизму. Вероятно, это был необходимый этап, через который должно было пройти христианство, а вместе с ним и мистицизм. Тщетные поиски абстрактной духовности, во всяком случае, освободили религиозную жизнь от многих низменных ассоциаций; "путь отрицания", в конце концов, является святым путем самопожертвования; а жестокое обращение с телом, начавшееся среди отшельников Фиваиды, было в значительной степени основано на инстинктивном отвращении к яду чувственности, который помог разрушить старую цивилизацию. Но возрождение средневекового мистицизма после Возрождения было анахронизмом; и, за исключением дней сражений шестнадцатого века, он вряд ли мог понравиться самым мужественным или разумным духам. Правящая миром папская система с ее несравненной армией чиновников, обреченных на бедность и безбрачие, а потому неуязвимых, была *доведением до абсурда* своих доктрин отречения от мира, которые Европа вряд ли забудет. Интроспективный мистицизм сделал свое дело — оказал огромную услугу человечеству. Оно исследовало все тайники одинокого сердца и боролось с ангелом Божьим сквозь ужасы духовной ночи даже до утра. "Скажи мне теперь Свое имя". ... "Я не отпущу Тебя, пока Ты не благословишь меня". Таковы были два требования созерцательного мистика - единственные награды, которых жаждала его душа в обмен на принесение в жертву всех земных наслаждений. Награда стоила жертвы; но "Бог открывает Себя многими способами", и духовное христианство современной эпохи призвано скорее к посвящению искусства, науки и общественной жизни, чем к одинокому созерцанию. В моих последних двух лекциях я надеюсь показать, как важная школа мистиков, в основном между эпохой Возрождения и нашими днями, обратилась к религиозному изучению природы и нашла там то же озарение, которое средневековые аскеты черпали из глубоких колодцев своего внутреннего сознания.

СНОСКИ:

[Footnote 284: Rousselot, *Les Mystiques Espagnols*, p. 3.]

[Сноска 285: Среди последних следует упомянуть рост шотландского номинализма, о котором см. Примечание на стр. 187. Ритчль был первым, кто указал на то, насколько сильно

номинализм повлиял на позднейший мистицизм, придав ему квиетистический характер. См. Harnack, *История догмы* (англ. tr.), том vi. стр. 107.]

[Сноска 286: Ср. начало "*Вида де Лазарильо де Тормес*", "*Коррехида и эмендада для Хуана де Луна*" (Париж, 1620). Невежество испанцев простительно. Причина - инквизиторы. Их боятся не только люди, но и великие лорды до такой степени, что одно упоминание инквизиции заставляет каждую голову трепетать, как лист на ветру".]

[Footnote 287: Pedro Malon de Chaide: "Las cosas en Dios son mismo Dios."]

[Сноска 288: Алехо Венегас в "Руссело", стр. 78: Луи де Леон, который в долгу перед *Фон Витэ*.]

[Сноска 289: Луи де Леон: "Члены и глава - это один Христос".]

[Сноска 290: Диего де Стелла подтверждает мистический парадокс, что лучше быть в аду со Христом, чем в славе без Него (*Медитация*. iii.).]

[Сноска 291: Хуан д'Авила: "Давайте установим завесу между собой и всем сотворенным".]

[Сноска 292: Эта сторона платонизма проявляется у Педро Малона, и особенно у Луиса де Гранада. Сравните также прекрасную оду Луи де Леона "Ночь Серены", где вечный покой звездных небес противопоставляется мировой суматохе —

"Quien es el que esto mira,
Y precia la bajeza de la tierra,
Y no gime y suspira
Y rompe lo que encierra
El alma, y destes bienes la destierra?
Aqui vive al contento,
Aqui reina la paz, aqui asentado
En rico y alto asiento
Esta el amor sagrado
De glorias y deleites rodeado."]

[Сноска 293: После освобождения ему разрешили возобновить свои лекции. Толпа сочувствующих собралась, чтобы послушать его первое высказывание; но он тихо начал со своей обычной формулы: "Deciamos ahora", "Мы только что говорили".]

[Сноска 294: Ересь "Аломбрадос" (иллюминатов), появившаяся в шестнадцатом веке и безжалостно подавленная инквизицией, принадлежала к известному типу дегенеративного мистицизма. Его приверженцы учили, что молитвы Церкви ничего не стоят, единственная истинная молитва - это своего рода экстаз, без слов или мыслеобразов. "Просветленные" не нуждаются в таинствах и не могут совершать грехов. Однажды достигнутое мистическое единение - это постоянное обладание. В 1623 году произошла еще одна вспышка тех же ошибок и соответствующая секта *иллюминатов* на Юге Франции.]

[Сноска 295: Настоящим основателем испанского квиетического мистицизма был Педро из Алькантары (ум. в 1562 г.). Он был духовником Терезы. Тереза также в долгу перед Франсиско де Осуной, в чьих трудах четко излагаются принципы квиетизма. Ср. Хеппе, *Geschichte der quietistischen Mystik*, стр. 9.]

[Сноска 296: Самый полный и лучший рассказ о Святой Терезе содержится в книге миссис Каннингхэм Грэм "*Жизнь и времена Санта-Терезы*" (2 тома).]

[Footnote 297: "Hæ imaginariæ visiones regulariter eveniunt vel incipientibus vel proficientibus nondum bene purgatis, ut communiter tenent mystæ" (*Lucern. Mucm. Трактам*, т. 3).]

[Сноска 298: Итак, у Плотина [греч. *phantasia*] находится между [греч. *physis*] (низшая душа) и совершенным постижением [греч. *nous*].]

[Сноска 299: Святой Хуан следует средневековым мистикам в различении "медитации" и "созерцания". "Медитация", из которой не исключены внешние образы, является для него ранней и несовершенной стадией; тот, кому суждено достичь более высоких целей, вскоре обнаружит признаки, указывающие на то, что пришло время отказаться от нее.]

[Сноска 300: имеется в виду Руфь iii. 7.]

[Сноска 301: Несколько женственный характер Франциска заставляет его придавать большее значение причудливой символике, чем это было бы одобрено святым Хуаном или даже святой Терезой. И нам не хватает в нем той непоколебимой преданности Личности Христа, и только Ему, которая придает испанцам, вопреки им самим, своего рода родство с евангельским христианством. Святой Хуан никогда бы не написал: "С почтением, с почтением и уважением к твоей любви, особенной, священной и славной Девушке-Марии. Elle est mère de nostre souverain père et par consequent nostre grand'mère" (!).]

[Примечание 302: Три части, на которые разделена книга, соответственно, касаются "темноты и сухости", с помощью которых Бог очищает сердце; вторая стадия, на которой, как он настаивает, необходимо полное послушание духовному руководителю; и стадия высшего просветления.]

[Footnote 303: "Colà c' ingolfiano e ci perdiamo nel mare immenso dell' infinita sua bontà in cui restiamo stabili ed immobili."]

[Примечание 304: Интересно найти "молитву покоя" даже у Плотина. Ср. *Энн.* ст. 1. 6: "Давайте призовем Самого Бога, прежде чем ответить таким образом — не произносимыми словами, но обращая наши души в молитве к Нему; ибо только так мы можем молиться, только Тому, Кто один".]

[Footnote 305: He speaks, too, of "inner recollection" (il raccoglimento interiore), "mirandolo dentro te medesima nel più intimo del' anima tua, senza forma, specie, modo ò figura, in vista e generate notitia di fede amorosa ed oscura, senza veruna distinzione di perfezione ò attributo."]

[Сноска 306: Ср. Б.П. Бернет: "Короче говоря, все, кого считали либо искренне набожными, либо кто, по крайней мере, подрывал репутацию этой Церкви, стали причисляться к квиетистам; и если было замечено, что эти люди стали более строгими в своей жизни, более уединенными и

серьезными в своих умственных занятиях, все же во всем их поведении было меньше рвения в отношении внешних сторон религии этой Церкви. Они не были так усердны на мессе и не так усердствовали в организации месс для своих друзей; они не были так часто ни на исповеди, ни в процессиях, так что торговля тех, кто живет этими вещами, сильно упала ".]

[Примечание 307: *Духовный наставник* поначалу был хорошо принят в высших кругах; но в 1681 году проповедник-иезуит опубликовал книгу "Молитва о тишине", которая вызвала бурю. Первая комиссия по расследованию оправдала Молиноса, но в 1685 году иезуиты и Людовик XIV оказали сильное давление на папу римского, и Молинос был обвинен в ереси. Шестьдесят восемь ложных положений были извлечены из его сочинений и официально осуждены. Они включают оправдание постыдных пороков, которым Молинос, человек со святым характером, никогда бы не смог научить. Но хотя весь процесс против автора *Духовного наставника* был постыдно несправедливым, книга содержит в высшей степени опасное учение, которое легко может быть поставлено на службу безнравственности. Молинос спас себе жизнь, отрекшись от всех своих ошибок, но был заключен в тюрьму до самой своей смерти, примерно в 1696 году. В 1687 году инквизиция арестовала 200 человек за "квиелистские" взгляды.]

[Сноска 308: Этот "мистический парадокс" уже упоминался. Это подробно развито в "*Размышлениях*" Диего де Стеллы. Фенелон говорит, что это встречается у Кассиана, Григория Назианзинского, Августина, Ансельма, "и у великого числа святых". Это неудачная попытка улучшить прекрасное высказывание Иова: "Хотя Он убьет меня, я все же буду уповать на Него", или строку из Гомера, которую часто цитировали — [греческий: *en de phaei kai olesson, erei ny toi euaden outos.*] Но если мы не сформируем очень недостойного представления о рае и аде, это предположение будет не столько экстравагантным, сколько противоречащим самому себе.]

[Сноска 309: Фенелон справедливо утверждает, что осуждаемая здесь доктрина является манихейской.]

[Сноска 310: Святой Бернар (*De diligendo Deo*, х. 28) дает подробное изложение доктрины обожения так, как он ее понимает: "Quomodo omnia in omnibus erit Deus, si in homine de homine quicquam supererit?" *Manebit substantia sed in alia forma.*" См. Приложение С.]

[Примечание 311: Архиепископ Парижа, епископ Мо (Боссюэ) и епископ Шартра.]

[Примечание 312: Если два существа разделены, они не могут влиять друг на друга внутренне. Если они не разделены, между ними не может быть отношений. Человек - это одновременно орган и организм, и именно поэтому возможна любовь между человеком и Богом. Важность утверждения, что действия между человеком и Богом должны быть взаимными, хорошо показана Лилиенфельдом, *Руководство по социальной политике в Обществе*, т. v., стр. 472 кв.]

[Сноска 313: "Мысли не было", - говорит Вордсворт о человеке в состоянии восторга; и снова: "Все его мысли были погружены в чувства".]

[Footnote 314: E.g., he writes to Madame Guyon, "Je n'ai jamais hésité un seul moment sur les états de Sainte Thérèse, parceque je n'y ai rien trouvé, que je ne trouvasse aussi dans l'écriture." Сомнительно, чтобы Боссюэ действительно много читал о Святой Терезе. Fénelon says much more cautiously, "Quelque respect et quelque admiration que j'aie pour Sainte Thérèse, je n'aurais jamais voulu donner au public tout ce qu'elle a écrit."]

[Сноска 315: Конечно, в каком-то смысле это верно; но я говорю о том, как это понималось средневековым католицизмом.]

ЛЕКЦИЯ VII

[По-гречески: "Кто должен заниматься физкультурой, тот должен стать мастером";
"катапеллятор"
Хераклеитос легетай эйпейн; "эйнай кай энтаута теус".]

ARISTOTLE, *de Partibus Animalium*, i. 5.

"Что, если земля
- Всего лишь тень небес и всего, что на них
Друг другу нравиться больше, чем принято думать на земле?"

МИЛТОН.

"Бог не так нем, чтобы Он больше ничего не говорил.
Если ты скитался по пустыне,
И не нашел Синая, значит, твоя душа бедна;
Там возвышается не меньшая гора голоса,
Которую тот, кто ищет, найдет; но тот, кто склоняется,
Все еще сосредоточенный на манне и смертных концах,
Не видит ее и не слышит ее громовых преданий".

ЛОУЭЛЛ.

"Об Абсолюте в теоретическом смысле я не осмеливаюсь говорить; но я утверждаю, что если человек распознает его в его проявлениях и всегда не сводит с него глаз, он получит очень большую награду".

ГЕТЕ.

ПРИРОДА -МИСТИЦИЗМ И СИМВОЛИЗМ

"И само творение будет освобождено от рабства тления в свободу славы детей Божьих" —Рим. viii). 21.

Можно было бы утверждать, что все наше счастье состоит в том, чтобы находить симпатии и сродство, лежащие в основе кажущихся антагонизмов, в том, чтобы извлекать гармонию из разлада и порядок из хаоса. Даже самые низменные удовольствия обязаны своей привлекательностью определенному временному соответствию между нашими желаниями и природой вещей. Сам по себе эгоизм, главный источник греха, страданий и невежества, не может разорвать узы, связывающие нас друг с другом и с природой; или, если ему это удастся, он переходит в безумие, о котором опытный психиатр сказал, что его суть - "концентрированный

эгоизм". Между прочим, я могу сказать, что особое счастье, сопровождающее каждый проблеск понимания истины и реальности, будь то в научной, эстетической или эмоциональной сфере, кажется мне имеющим большую апологетическую ценность, чем это было общепризнано. Это самое ясное из возможных указаний на то, что истина для нас - это благо, и формирует основу разумной веры в то, что все вещи, если бы мы могли видеть их такими, какие они есть, были бы направлены на благо тех, кто любит Бога.

"Истинный мистицизм, - недавно было сказано с большой долей правды, - это вера в то, что все, будучи тем, что оно есть, символизирует нечто большее.[316]" Вся Природа (и есть несколько более пагубных заблуждений, чем то, что отделяет человека от природы) - это язык, на котором Бог выражает Свои мысли; но мысли - это гораздо больше, чем язык.[317] Таким образом, невидимые вещи Бога от сотворения мира могут быть ясно видны и поняты по созданным вещам; в то же время столь же верно и то, что здесь мы видим сквозь стекло темно, и знаешь лишь отчасти. Природа наполовину скрывает, наполовину раскрывает Божество; и именно в этом смысле ее можно назвать Его символом.

Слово "символ", как и некоторые другие слова, которые приходится использовать изучающему мистицизм, имеет нечеткую коннотацию, что приводит к путанице и противоречивым утверждениям. Например, французский писатель дает в качестве своего определения мистицизма "тенденцию морально приближаться к Абсолюту посредством символов.[318]" С другой стороны, английский эссеист отрицает, что мистицизм символичен.[319] Мистицизм, по его словам, отличается от символизма тем, что, в то время как символизм рассматривает связь между символом и субстанцией как нечто случайное или субъективное, мистицизм основан на позитивной вере в существование жизни внутри жизни, глубоких соответствий и сродств, не менее реальных, чем те, к которым относится обычное поверхностное сознание человечества. свидетель. Я согласен с этим утверждением об основе мистицизма, но я предпочитаю использовать слово "символ" для обозначения того, что имеет реальное, а не просто условное сходство с символизируемой вещью.[320] Провести черту отнюдь не легко. Ореол, собственно говоря, не является *символом* святости [321] или короной королевской власти, поскольку в этих случаях связь знака со значением является условной. Круг, возможно, не является символом вечности, потому что это сравнение апеллирует только к интеллекту. Но опадающие листья - это символ человеческой смертности, текущая река "потока" жизни, а виноградная лоза и ее ветви - единства Христа и Церкви, потому что они являются примерами того же закона, который действует во всем, что создал Бог. И когда английский аристократ в хорошо известном отрывке из Беды сравнивает жизнь человека с полетом птицы, которая быстро проносится по освещенному залу из темноты и снова во тьму, он находит символ, который, тем не менее, имеет значение, потому что свет и тьма сами по себе лишь символически связаны с жизнью и смертью. Писатель, отрицающий символичность мистицизма, имеет в виду, что обнаружение произвольных и причудливых сходств или типов не является частью здорового мистицизма.[322] В этом он совершенно прав; и важность различия, которое он хочет подчеркнуть, я надеюсь, станет ясной по мере того, как мы продолжим. Не всегда возможно догматически утверждать: "*Это* подлинный символизм, а *то* болезненно или фантастично"; но мы утверждаем, что существует истинный и ложный символизм, из которых истинный является не просто законным, но необходимым способом интуиции; в то время как последний в лучшем случае является легкомысленным развлечением, а в худшем - унижительным суеверием.[323]

Но мы будем обращаться с нашим предметом очень неадекватно, если будем учитывать только символическое значение, которое может быть придано внешним объектам. Наши мысли и верования о духовном мире, поскольку они облечены в формы или выражены языком, которые должным образом относятся только к вещам во времени и пространстве, имеют природу символов. В этом смысле было сказано, что большая часть догматического богословия представляет собой диалектическое развитие мистических символов. Например, отцовское отношение Первого Лица Троицы ко Второму является символом; и представление вечности как бесконечного периода времени, уходящего в будущее, является символом. Мы считаем, что формы, в которых для нас естественно и необходимо постигать трансцендентальные истины, имеют реальное и жизненно важное отношение к идеям, которые они пытаются выразить; но их неадекватность становится очевидной, если мы рассматриваем их как факты того же порядка, что и природные явления, и пытаемся включить их, как это слишком часто делается, в материал, с которым имеет дело абстрактная наука.

Два великих таинства являются типичными символами, если мы используем это слово в том смысле, который я придаю ему, как нечто такое, что, будучи тем, что оно есть, является знаком и проводником чего-то более высокого и совершенного. Это то, что имела в виду ранняя Церковь, когда называла таинства символами.[324] "Символ" в тот период подразумевал тайну, а "тайна" подразумевала откровение. Необходимость таинств - одно из глубочайших убеждений религиозного сознания. В конечном счете, оно основывается на инстинктивном нежелании допустить, чтобы какой-либо духовный факт оставался без внешнего выражения. Очевидно, что вся мораль зависит от применения этого принципа к поведению. Все добровольные внешние действия символизируют (то есть жизненно связаны с) внутренние состояния, и от этого их существенного характера нельзя отказаться. Возможно, невозможно показать, как действие материального тела может очистить или осквернить нематериальный дух; но соответствие между внешней и внутренней жизнью нельзя отрицать, не лишая мораль всякого значения. Максима Плотина о том, что "разум не может поступать неправильно", если перенести ее с его трансцендентальной философии на вопросы поведения, является софизмом не более респектабельным, чем тот, который Еврипид вкладывает в уста одного из своих персонажей: "Язык поклялся; сердце остается несогласным". Каждый акт воли является выражением состояния души; и каждое состояние души должно стремиться найти выражение в акте воли. Любовь, как мы все должны признать, не является любовью до тех пор, пока она довольствуется тем, что существует только в мысли или "в слове и на языке"; только когда это любовь "на деле", это любовь "по истине".[325] И то же самое со всеми другими добродетелями, которые в этом смысле символичны, поскольку подразумевают нечто за пределами внешнего акта. Почти все состояния или движения души могут найти свое соответствующее выражение в действии. Милосердие в его разнообразных формах не нужно долго искать цель; а благодарность и покаяние, хотя они сначала побуждают нас к безмолвной молитве, не приносят удовлетворения, пока не принесут плоды в виде какого-либо акта благодарности или смирения. Но этому глубочайшему чувству единения с Богом, которое является самой сердцевиной религии, грозит опасность быть заключенным в мысли и слове, которые являются неадекватным выражением любого духовного состояния. Несомненно, это высочайшее состояние души может найти косвенное выражение в добрых делах; но они не в состоянии выразить *непосредственность* общения, которое почувствовала душа. Недостаток символов для выражения этих высших состояний души восполняется таинствами. Таинство - это символический акт, не выбранный произвольно, но опирающийся, по мнению получателя, на Божественный авторитет, который не

имеет никакой скрытой цели, кроме как выразить и при этом осуществить [326] отношение, которое слишком чисто духовно, чтобы найти выражение в обычной жизнедеятельности. Есть три условия (со стороны человека) для действительности сакраментального акта. Символ должен быть подходящим; символизируемая вещь должна быть духовной истиной; и должно быть намерение совершить действие как таинство.

Таинства Крещения и Вечери Господней удовлетворяют этим условиям. Оба являются символами мистического союза между христианином и его вознесенным Господом. Крещение символизирует этот союз в его зарождении, Евхаристию в ее органической жизни. Крещение принимается только один раз, потому что смерть для греха и новое рождение для праведности - это определенный вход в духовную жизнь, а не постепенный процесс. Тот факт, что в христианских странах Крещение в большинстве случаев предшествует обращению, не меняет характера таинства; действительно, Крещение младенцев, безусловно, является наиболее подходящим символом нашего принятия в Божественное Сыновство, на которое мы соглашаемся только после этого события. Только потому, что мы уже сыновья, мы можем сказать: "Я встану и пойду к моему Отцу". Святое Причастие - это символ поддержания мистического союза и "укрепления и обновления наших душ", которое мы получаем от постоянного присутствия нашего Господа. Церковь претендует на абсолютную прерогативу своих должным образом рукоположенных служителей в отношении этого таинства, потому что общая трапеза является символом органического единства Христа и Церкви как "unus Christus", доктрины, которую раскольники как таковые отрицают.[327] Причащающийся, который верит только в индивидуальные отношения между Христом и отдельными людьми или в "невидимую Церковь", не понимает значения таинства Вечери Господней, и вряд ли можно сказать, что он участвует в нем.

Есть два взгляда на это таинство, которые "простому человеку" всегда было гораздо легче понять, чем символический взгляд нашей Церкви. Во-первых, это чудо или магическое действие, во-вторых, это просто поминовение. И то, и другое абсолютно разрушительно для идеи таинства. Последняя точка зрения, точка зрения некоторых протестантских сект, была совершенно чужда ранней Церкви, насколько позволяют наши свидетельства; первая, справедливости ради стоит сказать, встречается у многих Отцов Церкви, но не в грубо материалистической форме, которую она приняла впоследствии, а в таких фразах, как "лекарство бессмертия", применяемое к освященным элементам, где мы должны понимать, что элементы обладают таинственной силой оберегать получателя от естественных последствий смерти.[328] Но когда мы обнаруживаем, что те же авторы, которые используют компрометирующие фразы об изменении, происходящем с элементами, [329] если также использовать язык символизма и помнить, что "чудо" для тех, кто не знал о непреклонных законах в мире природы, сильно отличалось от того, чем оно является для нас, мы не будем готовы согласиться с теми, кто обвинял Отцов Церкви третьего и четвертого веков в превращении Вечери Господней в магическую церемонию.

Большинство ошибок, которые столь прискорбно затемнили истинную природу этого таинства, произошли из попыток ответить на вопрос: "Как получение освященных элементов влияет на внутреннее состояние принимающего?" Тем, кто придерживается символической точки зрения, как я ее понимаю, кажется очевидным, что вопрос о причине и следствии должен быть решительно отброшен в сторону. Взаимное действие духа и материи - это единственная великая тайна, которая, по всей видимости, должна оставаться непроницаемой для конечного

разума. Мы не спрашиваем, душа ли является причиной тела или тело души; мы только знаем, что эти два явления, как показывает опыт, всегда едины. Я думаю, точно так же нам следует воздерживаться от спекуляций о действии таинств и вместо этого приучать себя рассматривать их как божественно упорядоченные символы, с помощью которых Церковь как органическое целое и мы как ее члены реализуем высшие и глубочайшие из наших духовных привилегий.

Существуют и другие религиозные формы, для которых не требуется никакого Божественного установления, но которые имеют квазисакраментальную ценность. А о тех, кто, "едят ли они, или пьют, или что бы они ни делали", делает все во славу Божью, можно сказать, что они превращают самые обычные действия в таинства. Для истинного мистика сама жизнь - это таинство. Естественно, но прискорбно, что некоторые из тех, кто почувствовал это наиболее сильно, проявили склонность пренебрежительно относиться к обрядам, которые являются просто актами благочестия, "простыми формами", как они их называют. Попытка провести различие между обычными церемониями, которые не имеют существенной связи с символизируемой истиной, и действиями, которые сами по себе моральны или аморальны, несомненно, оправданна, но следует помнить, что именно таким образом зарождается антиномизм. Многие начинали со слов: "Сердце, мотив - это все, внешнее действие - ничто; дух - это все, буква - ничто. Какое может иметь значение, произношу ли я свои молитвы в церкви или дома, на коленях или в постели, только словами или мыслями? Какое это может иметь значение, освящены ли евхаристические хлеб и вино или нет? ем ли я на самом деле и пью или нет?" И так далее. По этой дороге легко спуститься в Аверн. Пожалуй, ни одна секта, исповедовавшая презрение ко всем церемониальным формам, не избежала, по крайней мере, обвинения в скандальной распущенности, за почетным исключением квакеров. Истина заключается в том, что потребность в символах для выражения наших высших эмоций неразрывно связана с природой человека, и безразличие к ним не является, как многие предполагают, признаком просветления или духовности. На самом деле это нездоровый симптом. Мы не ставим в заслугу человека с горячим сердцем, который не заботится о том, чтобы показать свою любовь словом и поступком; мы также не должны отдавать должное здравому смыслу солдата, который видел в цветах своего полка всего лишь тряпку на конце шеста. Это один из моментов, в котором мы должны быть довольны тем, что мы дети, и должны быть благодарны за то, что мы можем оставаться детьми с чистой совестью.

Я не уклоняюсь от выражения своего убеждения в том, что истинное значение нашей сакраментальной системы, которая по своим внешним формам так странно предвосхищена греческими мистериями, а по своему внутреннему значению сводится к фундаментальным принципам мистического христианства, может быть понято только теми, кто испытывает некоторую симпатию к мистицизму. Но до этой поздней стадии нашего исследования было невозможно многое сказать о таинствах. До сих пор мы имели дело с субъективным, или интроспективным, типом мистицизма, и ясно, что эта форма, доведенная до логического завершения, несовместима с сакраментальной религией. Те, кто стремится подняться к Богу путем абстракции, негативным путем, должны рассматривать все символы как завесу между нашими глазами и реальностью и должны желать избавиться от них как можно скорее. С этой точки зрения таинства, как и другие церемониальные формы, могут быть полезны только на очень ранней стадии восходящего пути, который в конечном счете ведет нас в Божественную тьму, где невозможно различить никакие формы. Верно, что некоторые набожные мистики этого типа соблюдали и требовали педантичной строгости в использовании всех назначенных средств благодати; но это несоответствие легко объяснимо.[330] Давление авторитета,

верность установленному порядку и человеческой природе, которая сильнее любого из них, помешали им отбросить освященные временем символы и проводники Божественной любви. Но истинное понимание таинств принадлежит только тем, кто может сочувствовать другой ветви мистицизма — той, которая основана на вере в символизм. К этой ветви моей темы я сейчас приглашаю ваше внимание. Если мы ожидаем, что сразу окажемся в более просторном помещении, когда распрощаемся с монашескими мистиками, мы будем разочарованы. Объективный, или символический, тип мистицизма подвержен такому же количеству извращений, как и субъективный. Если в последнем мы обнаружили тенденцию возвращаться к апатии индийских йогов, то в первом мы увидим слишком много пережитков еще более варварских верований. Действительно, я чувствую, что в качестве введения к этой части моего предмета почти необходимо очень кратко рассмотреть этапы, через которые прошло религиозное сознание человечества в его попытках осознать Божественную имманентность Природе, поскольку это, конечно, основа всего религиозного символизма.

Самой ранней верой, по-видимому, является то, что получило название *анимизма*, вера в то, что все силы природы являются такими же сознательными живыми существами, как и мы сами. Это примитивная форма естественной религии; и хотя она ведет к некоторым прискорбным обычаям, это не болезненный тип, а очень раннее усилие на пути истинного развития [331].

Извращенная форма примитивного анимизма называется *фетишизмом*, которая представляет собой веру в то, что сверхъестественные силы заключены в каком-то видимом объекте, который является домом или самым ценным владением бога или демона. Объектом может быть здание, дерево, животное, определенный вид пищи или вообще что угодно. К сожалению, это верование не свойственно дикарям. Деградированная форма этого проявляется в так называемой неомистической школе современной Франции и в более низких типах римского католицизма повсюду [332].

Примитивный анимизм не верит ни в какие законы природы. Следующий этап - верить в законы, действие которых часто приостанавливается вмешательством независимой и высшей силы. Средневековый дуализм рассматривал каждое нарушение естественного закона как подтверждение власти духа над материей — не всегда, однако, Божественной силы, поскольку злые духи могли вызывать очень похожие нарушения физического порядка. Так возникла та стойкая тенденция "искать знамения", в которую глубоко вовлечена религия вульгаристов даже в наши дни. Чудо, в той или иной форме, рассматривается как реальная основа веры в Бога. На этом этапе люди никогда не спрашивают себя, может ли какая-либо духовная истина или действительно что-либо стоящее знания быть передано или удостоверено посредством тауматургических проявлений. Что привлекает их поначалу, так это доказательства, которые предоставляют эти верования, что мир, в котором они живут, не находится полностью под властью бессознательной или негибкой силы, но что за железным механизмом причины и следствия стоит воля, более похожая на их собственную в своей неправильности и произвольности. Впоследствии, когда до них доходит величие закона, чудеса больше не рассматриваются как капризное проявление силы, а как действие высших физических законов, которые действуют лишь в редких случаях. Более истинный взгляд видит в них материализацию мистических символов, истинная функция которых заключается в том, чтобы действовать как переводчики между реальным и кажущимся, между духовным и материальным мирами. Когда они кристаллизуются в предзнаменования, они теряют всю свою полезность. Более того, вера в небесные посещения имеет свой темный аналог в суеверном страхе перед силами зла, которое

способно превратить жизнь в долгий кошмар и привело к ужасным жестокостям[333]. Это заблуждение все еще достаточно живучее, чтобы породить предубеждение против естествознания, которое проявляется в свете вторжения врага, отвоевывающего провинцию за провинцией у империи сверхъестественного.

Но мы занимаемся тауматургией лишь постольку, поскольку она затронула мистицизм. На первый взгляд связь может показаться очень слабой; и так оно и есть. Но точно так же, как мистицизм субъективного типа часто запутывается в теориях, которые сублимируют материю до тех пор, пока не остается лишь пустая тень, так и объективный мистицизм часто был пронизан другим видом ложного спиритуализма — тем, который находит назидание в осязательных сверхъестественных проявлениях. Эти так называемые "мистические явления" настолько отождествляются с "мистицизмом" в современной Римско-католической церкви, что стандартные трактаты на эту тему, которые сейчас изучаются в континентальных университетах, в основном состоят из гротескных легенд о "левитации", "билокации", "накаливании", "радиации" и других чудесных знаках Божественного благоволения[334]. Великий труд Герреса в пяти томах делится на Божественный, Естественный и Дьявольский мистицизм. Первая содержит истории о чудесном улучшении зрения, слуха, обоняния и так далее, которое является результатом чрезвычайной святости; и рассказывает нам, как один святой обладал способностью становиться невидимым, другой — проходить через закрытые двери, а третий — летать по воздуху. "Естественный мистицизм" имеет дело с гаданиями, ликантропией, вампирами, вторым зрением и другими варварскими суевериями. "Дьявольский мистицизм" включает в себя колдовство, дьявольскую одержимость и отвратительные истории об инкубах и суккубах. В мои намерения не входит больше ничего говорить об этих пережитках дикости, поскольку я не хочу подвергать свою тему незаслуженному презрению [335]. "Эти ужасы и эта тьма разума, — как говорит Лукреций, — должны быть рассеяны не яркими лучами солнечного света, а изучением законов природы"[336].

Совершенно очевидно, что некоторые из этих басен являются результатом материализации условных символов. Эти символы представляют собой язык образов, на который воображение переводит то, что почувствовала душа. Типичным случаем является миниатюрное изображение Христа, которое, как говорят, было найдено вложенным в сердце умершего святого. Предполагаемое чудо было, конечно, плодом воображения; но это не означает, что те, кто сообщал о нем, были преднамеренными лжецами. Теперь мы знаем, что должны проводить различие между наблюдением и воображением, между языком науки и языком поэтической метафоры; но в эпоху, которая питала отвращение к рационализму, это было не так ясно [337]. Рационализм выполняет свою функцию в доказательстве того, что такие мистические символы не являются физическими фактами. Но когда он продолжает утверждать, что они связаны с физическими фактами, как болезненные галлюцинации с реальностью, он выходит за рамки своей компетенции.

Продвигаясь немного дальше, когда мы прослеживаем развитие естественной, или объективной религии, мы приходим к вере в *магию*, которая у первобытных народов тесно связана с их первыми попытками экспериментальной науки. Что придает магии ее особый характер, так это то, что она основана на воображаемых, а не на реальных соответствиях. Необразованный ум не может отличить ассоциации идей, которые являются чисто произвольными и субъективными, от тех, которые имеют более универсальную значимость. Конечно, нельзя сказать, что все сходства, за которые ухватился первобытный человек,

оказались иллюзорными; но те, которые не были таковыми, перестали быть магическими и стали научными. Дикарь не проводит различия между процессом, с помощью которого он добывает огонь, и тем, с помощью которого его священник вызывает дождь, за исключением того, что последний является профессиональной тайной; лекарства и заклинания безразлично используются для лечения больных; астрономия и астрология - части одной и той же науки. Однако существует разница между магией, которая является чисто натуралистической, и той, которая претендует на мистику. Маг иногда утверждает, что духи подвластны ему не потому, что он научился управлять силами, которым они должны повиноваться, а потому, что он настолько очистил свои высшие способности, что оккультные симпатии природы стали для него очевидны. Его теософия претендует на духовное озарение, а не на научное открытие. Ошибка здесь заключается в применении духовного ясновидения к физическим отношениям. Проникновение в реальность, которое, несомненно, является наградой чистого сердца и единственного глаза, не раскрывает нам в деталях, как следует подчинять природу нашим потребностям. Никакие духи из необъятных глубин не послушаются нашего призыва, чтобы показать нам, где лежит путь к богатству или к гибели. Физическая наука — это абстрактное исследование, которое, хотя и придерживается своего надлежащего предмета — исследования отношений, преобладающих в феноменальном мире, - является самодостаточным и ничего не может получить от внешнего авторитета. Еще менее способен адепт узурпировать Божественные силы и подчинить вечные законы вселенной своей ничтожной воле.

Мутные потоки теургии и магии вливались в широкую реку христианской мысли по двум каналам — позднему неоплатонизму и еврейской каббалистике. О первом кое-что уже было сказано. Основная идея системы заключалась в том, что вся жизнь может быть организована по нисходящей шкале потенциалов, образуя своего рода цепочку от небес к земле. Человек, как микрокосм, находится в контакте с каждым звеном в цепи и может устанавливать отношения со всеми духовными силами, от сверхсущественных до низших духов или "демонов". Святой философ, исследовавший высшие сферы разума, мог надеяться подчинить себе духов воздуха и заставить их выполнять его приказы. Таким образом, дверь была широко открыта для всякого рода суеверий. Каббалисты следовали во многом тем же путем. Слово "Каббала" означает "устная традиция" и определяется Рейхлином как "символическое восприятие Божественного откровения, переданного для спасительного созерцания Бога и отдельных форм".[338] В другом месте он говорит: "Каббала - это не что иное, как символическая теология, в которой не только буквы и слова являются символами вещей, но и сами вещи являются символами других вещей". Считалось, что этот метод символического толкования изначально был передан через откровение [339] для того, чтобы люди святой жизни могли с его помощью достичь мистического общения с Богом, или обожествления. Таким образом, каббалисты относились к талмудистам во многом так же, как мистики к схоластам в двенадцатом веке. Но, как евреи, они остались верны двум доктринам богодухновенной традиции и богодухновенной книги, которые отличают их от платонических мистиков.[340]

Пико де Мирандола (родился в 1463 году) был первым, кто привнес каббалу в христианскую философию и объединил ее со своим неоплатонизмом. Очень характерным для его эпохи является заявление о том, что "нет такой естественной науки, которая делала бы нас настолько уверенными в Божественности Христа, как Магия и каббала".[341] Ибо в тот период существовал любопытный союз мистицизма и естествознания против схоластики, который держал обоих в жестких цепях; и как мистики, так и физики призывали на помощь еврейскую теософию. Точно так же, как Пифагор, Платон и Прокл были противопоставлены Аристотелю, так и оккультная

философия евреев, которая по своей спекулятивной стороне была простым неоплатонизмом, была противопоставлена божественности схоластов. В Германии Рейхлин (1455-1522) написал трактат "*О каббалистическом искусстве*", в котором теологическая схема, напоминающая схемы неоплатоников и спекулятивных мистиков, была основана на оккультном откровении. Эта книга пленила как папу Льва X, так и первых реформаторов.

Влияние каббалистики в этот период ощущалось не только в росте магии, но и в возрождении науки *аллегоризма*, которая напоминает магию в своей доктрине оккультных симпатий, хотя и без теургического элемента. Согласно этому взгляду на природу, все в видимом мире имеет символическое значение. Все, что человек видел, слышал или делал — цвета, числа, птицы, звери и цветы, различные жизненные действия — должно было напоминать ему о чем-то другом.[342] Предполагалось, что мир полон священных криптограмм, и каждая часть естественного порядка вещей свидетельствовала иероглифами[343] об истинах христианства. Таким образом, трилистник свидетельствует о Троице, паук - эмблема дьявола и так далее. Этот вид символизма широко использовался и используется просто как язык образов, в котором нет никаких претензий на то, что знаки являются чем-то иным, кроме искусственных или условных. Язык знаков может использоваться либо для обучения тех, кто не может понимать слова, либо для того, чтобы сбить с толку тех, кто может. Таким образом, распятие может быть так же хорошо, как проповедь для неграмотного крестьянина; в то время как знак рыбы использовался ранними христианами, потому что он был непонятен их врагам. Это не символизм в том смысле, который я придал этому слову в этой Лекции.[344] Но иначе обстоит дело, когда тип используется как *доказательство* антитипа. Этот последний метод долгое время использовался в толковании Библии. Набожные люди находили странное удовлетворение в превращении самых прозаичных утверждений в загадочные пророчества. Каждый стих должен иметь свое "мистическое", а также естественное значение, и поиск "типов" был признанной отраслью апологетики. Аллегоризм стал авторитетным и догматичным, на что он не имеет права. Было бы опрометчиво утверждать, что эта псевдонаука, оказавшаяся столь привлекательной для многих умов, совершенно бесполезна. Сама абсурдность аргументов, используемых его приверженцами, должна заставить нас заподозрить, что за ними стоит тупая логика более респектабельного толка. В основе этой любви к типам и эмблемам лежит твердое убеждение, что если "одна вечная цель проходит" сквозь века, то она должна быть заметна как в малом, так и в великом. Все в мире, если бы мы могли видеть вещи такими, какие они есть, должно было бы символизировать Божественную Силу, которая все это создала и поддерживает в бытии. Мы не можем поверить, что что-либо в жизни бессмысленно или не имеет значения за пределами мимолетного момента. Любой метод, помогающий нам осознать это, полезен и в некотором смысле верен. В этом мы можем согласиться с аллегористами, но в то же время мы можем быть благодарны за то, что паутина, которой они опутали священные тексты, теперь рассеяна, так что мы можем, наконец, читать нашу Библию так, как ее хотели видеть ее авторы.[345]

Кульминация теософского и магического мистицизма пришлась на шестнадцатый и семнадцатый века. Точно так же, как идеализм Плотина затерялся в теургической системе Ямвлиха, так и доктрине Божественной имманентности, проповедуемой Экхартом и его школой, последовал мистицизм Природы Корнелия Агриппы[346] и Парацельса.[347] "Негативный путь" был дискредитирован бранью Лютера, и мистицизм, вместо того чтобы закрыть глаза на мир явлений, простер свои руки, чтобы завоевать и аннексировать его. Старая теория о Мировом Духе, пульсации сердца которого ощущаются во всей жизни Вселенной, снова завоевала

популярность. Считалось, что через все явления проходит сложная сеть симпатий и антипатий, нити которой, если бы их можно было распутать, дали бы нам ключ ко всем лабиринтам естественных и сверхъестественных наук. Веку не терпелось вступить в наследство, от которого человечество долгое время было отстранено; методы экспериментальной науки казались скучными и медлительными; и поэтому мы обнаруживаем, особенно в Германии, необычайный всплеск природо-мистицизма - астрологии, белой магии, алхимии, некромантии и всего остального — такого, какого христианство раньше не видело. Эти псевдонауки (к которым примешивался значительный реальный прогресс в медицине, естественной истории и смежных науках) были разделены на три области, или "винкула"— области Духовного мира, которые в основном представляли собой магические заклинания, диаграммы и знаки; области Небесного мира, которым обучала астрология; и области Элементарного мира, которые заключались в симпатическом влиянии материальных объектов друг на друга. Все эти секреты (которыми он владел) могут быть открыты человеком; ибо человек - это микрокосм, или воплощение вселенной, и в ней нет ничего, с чем он не мог бы претендовать на родство. Познав себя, он познает и Бога, и все другие дела, сотворенные Богом.

Тема природного мистицизма - увлекательная, но здесь я должен ограничиться ее религиозными аспектами. Вскоре Валентин Вайгель (1533-1588), лютеранский пастор в Шопау, предпринял попытку объединить новый объективный мистицизм, освобожденный от его суеверных элементов, и традиционный субъективный мистицизм, который средние века унаследовали от Дионисия и неоплатоников. Космология Вейгеля основана на космологии Парацельса; и его психология также напоминает нам о нем. Человек - это микрокосм, и его природа состоит из трех частей— внешнего материального тела, астрального духа и бессмертной души, которая несет в себе образ Бога. Этим трем частям соответствуют три способности души; описуть чувство, рассудок (*Vernunft*) и понимание (*Verstand*). Это "три глаза", с помощью которых мы получаем знания. Чувство воспринимает материальные вещи; разум, естественные науки и искусство; понимание, которое он также называет искрой, видит невидимое и Божественное. Он следует схоластическим мистикам в различении естественного и сверхъестественного знания, но его метод их различения, я думаю, оригинален. Естественное знание, говорит он, не передается объектом; именно воспринимающий субъект создает знание из самого себя. Объект просто побуждает сознание к активности. В естественном знании субъект "активен, а не пассивен"; все, что кажется приходящим извне, на самом деле развивается изнутри. В сверхъестественном знании дело обстоит наоборот. Око "понимания", которое видит Божественное, - это искра в центре души, где находится Божественный образ. При таком виде познания субъект должен быть абсолютно пассивен; его мысли должны быть такими же неподвижными, как если бы он был мертв. Точно так же, как в естественном знании объект не сотрудничает, так и в сверхъестественном знании субъект не сотрудничает. И все же это сверхъестественное знание не приходит извне. Дух и Слово Божье находятся *внутри* нас. Бог Сам является оком и светом в душе, а также объектом, который глаз видит в этом свете. Сверхъестественное знание проистекает изнутри наружу и в этом смысле напоминает естественное знание. Но поскольку Бог - это и глаз, который видит, и объект, который он видит, то не столько мы познаем Бога, сколько Бог познает Себя в нас. Наш внутренний человек - всего лишь инструмент Бога.

Таким образом, Вайгель, который начинает с Парацельса, останавливается где—то рядом с Экхартом - и Экхарт в самом смелом настроении. Но его главная забота - напасть на библиолатеров (*Buchstabentheologen*) в лютеранской церкви и выразить протест против

неэтичного догмата вменяемой праведности. Нам нет необходимости следовать за ним ни в одном из этих противоречий, которые придают своего рода случайную окраску его теологии. Спекулятивный мистицизм, который всегда является врагом формализма и сухости в религии, нападает на них в каких бы формах он их ни находил; и поэтому, когда мы пытаемся проникнуть в сущность мистицизма, исследуя его исторические проявления, мы всегда должны учитывать, какой была система, которую в каждом конкретном случае он пытался очистить и одухотворить. Мистицизм Вайгеля развивается в атмосфере лютеранской догматики. Но это также знаменует собой этап в общем развитии христианского мистицизма, придавая позитивную ценность научным и естественным знаниям как части самоэволюции человеческой души. "Изучайте природу, - говорит он, - физику, алхимию, магию и т. Д.; ибо все это есть в вас, и вы становитесь тем, чему научились". Верно, что его религиозная позиция строго квиетична; но эта позиция настолько несовместима с деятельностью, которую он предписывает "разуму", что он может претендовать на то, что ему удалось выставить противоречие между позитивным и негативным методами в ясном свете; а доказательство противоречия всегда является первым шагом к его разрешению.

Более заметной попыткой в том же направлении был Якоб Беме, который, хотя и изучал Вайгеля, привнес в свою задачу философский гений, который был полностью его собственным.

Беме родился в 1575 году недалеко от Герлица, где впоследствии устроился сапожником и перчаточником. Он начал писать в 1612 году, и, несмотря на противодействие духовенства, которое заставило его замолчать на пять лет, он написал ряд трактатов между этой датой и своей смертью в 1624 году.

Беме утверждал, что писал только то, что он "видел" при Божественном озарении. Его видения не подтверждаются (за незначительными исключениями) никакими чудесными знаменами; он просто утверждает, что ему было позволено заглянуть в суть вещей и что само Существо Бога открылось его духовному взору.[348] Он был тем типом ума, для которого каждая мысль становится образом, а логический процесс подобен ожившей фотографии. "Я сам себе книга", - говорит он; и в письменном виде он пытается запечатлеть на бумаге образы, которые всплывают перед его мысленным взором. Если он терпит неудачу, то это потому, что он не может найти слов, чтобы описать то, что он видит. Беме был необразованным человеком, но когда он довольствуется описанием своих видений на простом немецком языке, он достаточно ясен. К сожалению, ученые, которые вскоре собрались вокруг него, снабдили его философскими терминами, которые он немедленно либо персонифицировал — например, слово "Идея" вызывало образ прекрасной девушки, — либо использовал в своем собственном смысле. Изучение Парацельса еще больше затемнило его стиль, наполнив его трактаты сбивающей с толку смесью теософии и химии. Результатом, безусловно, является то, что большая часть его работ почти нечитабельна; золотые крупинки приходится выкапывать из неровного камня; и мы не можем удивляться, что немистический восемнадцатый век провозгласил, что "работы Бемена опозорили бы бедлам в полнолуние".[349] Но немецкие философы с почтением отзывались об "отце протестантского мистицизма", который, "возможно, хотел только учености и дара ясного выражения, чтобы стать немецким Платоном"; а сэр Исаак Ньютон заперся на три месяца, чтобы изучить Беме, чье учение о притяжении и законы движения казались ему имеющими огромное значение.[350]

Для нас он наиболее интересен как знаменующий переход от чисто субъективного типа мистицизма к символизму, или, скорее, как автор блестящей попытки объединить эти два направления в одну систему. В моем кратком обзоре доктрин Беме я проиллюстрирую его учение на основе более поздних работ Уильяма Лоу, который, безусловно, является его лучшим выразителем. Лоу был восторженным поклонником Беме и, будучи, в отличие от своего учителя, образованным человеком и опытным писателем, смог внести порядок в хаос, в котором Беме оставил свои размышления. По силе интеллекта Лоу был равен Беме, и как писатель, говорящий на ясном и выразительном английском, он мало кого превосходил.

Учение Беме о Боге и мире напоминает учение других спекулятивных мистиков, но он вносит новый элемент в то большое значение, которое он придает *антитезе* как закону бытия. "В "Да" и "Нет" состоит все", - говорит он. Ни один философ со времен Гераклита и Эмпедокла не утверждал так решительно, что "Борьба - отец всех вещей". Даже в скрытой жизни непроявленного Божества он обнаруживает игру Притяжения и Распространения, результатом которой является Желание проявиться, ощущаемое в Божестве. Испытывая это желание, Божество становится "Тьмой"; свет, который озаряет тьму, - это Сын. Результатом является Святой Дух, в котором возникают архетипы творения. Итак, он объясняет Тело, Душу и Дух как тезис, антитезис и синтез; и та же формула служит для объяснения Добра, Зла и Свободной Воли, Ангелов, Дьяволов и Мира. Его взгляд на Зло не очень последователен; но его конечная доктрина состоит в том, что цель космического процесса - продемонстрировать победу Добра над Злом, Любви над Ненавистью.[351] Его заслуга, по крайней мере, в том, что он показывает, что борьба настолько вплетена в нашу жизнь здесь, что мы никак не можем воспарить над конфликтом между Добром и Злом. Следует отметить, что Беме отверг доктрину о том, что существует какая-либо эволюция Бога во времени. "Я не говорю, что Природа есть Бог, - говорит он. - Он Сам есть все и передает Свою силу всем Своим творениям". Но создание архетипов не было временным актом.

Как и другие протестантские мистики, он придает большое значение внутреннему присутствию Христа. И, руководствуясь этой верой, он восстает против кальвинистской доктрины вмененной праведности, точно так же, как это сделали немного позже кембриджские платоники. "Тот человек не христианин, - говорит он, - который просто утешает себя страданиями, смертью и довольством Христа и приписывает это себе как дар милости, оставаясь сам по-прежнему диким зверем и невозрожденным.... Если эта упомянутая жертва принесет мне пользу, она должна быть совершена во мне. Отец должен зачать Своего Сына в моем желании веры, чтобы жажда моей веры могла воспринять Его в Его слове обетования. Затем Я облакаю Его во всем процессе Его оправдания в свою внутреннюю основу; и сразу же во мне начинается умерщвление гнева дьявола, смерти и ада внутренней силой смерти Христа. Я внутренне мертв, а Он - моя жизнь; я живу в Нем, а не в своей самости. Я инструмент Бога, с помощью которого Он делает все, что Пожелает". С той же целью Уильям Лоу говорит: "Христос, данный для нас, ни больше, ни меньше, чем Христос, данный в нас. Он ни в каком другом смысле не является нашим полным, совершенным и достаточным Искуплением, кроме как в том, что Его природа и дух рождаются и формируются в нас ". Лоу также настаивает на том, что Искупление было следствием не гнева, а любви Божьей. "Ни разум, ни Писание, - говорит он, - не позволят нам вызвать гнев в Самом Боге как проявление Его разума, который есть только бесконечная, неизменная, переполняющая Любовь". "Гнев искупается, когда грех погашен". Этот бунт против судебной теории искупления очень характерен для протестантского мистицизма.[352]

Пренебрежение внешними обрядами и таинствами, которое мы находим у стольких мистиков, проявляется у Уильяма Лоу, хотя сам он был точен в соблюдении всех правил английской церкви. "Эта жемчужина вечности - Церковь, храм Божий *внутри* тебя, освященное место Божественного поклонения, где только ты можешь поклоняться Богу в духе и истине. В духе, потому что твой дух - это то единственное в тебе, что может объединиться и прилепиться к Богу и принять действие Божественного Духа над тобой. В *истине*, потому что это поклонение в духе есть та истина и реальность, все внешние формы и обряды которой, хотя и установлены Богом, являются лишь временным отображением; но это поклонение вечно. Приучай себя к святому служению в этом внутреннем храме. Посреди него находится источник живой воды, из которого ты можешь пить и жить вечно. Там совершаются тайны твоего искупления, или, скорее, открываются в жизни и силе. Там совершается вечеря Агнца; хлеб, сошедший с небес, дающий жизнь миру, является твоей истинной пищей: все совершается и познается на реальном опыте, в живом ощущении работы Бога над душой. Там рождение, жизнь, страдания, смерть, воскресение и вознесение Христа не просто вспоминаются, но внутренне обретаются и наслаждаются ими как реальными состояниями твоей души, которая последовала за Христом в возрождении. Когда однажды ты прочно утвердишься в этом внутреннем поклонении, ты научишься жить для Бога превыше времени и места. Ибо каждый день будет для тебя воскресеньем, и куда бы ты ни пошел, с тобой будут священник, церковь и алтарь.[353]"

В своем учении о вере и любви Лоу следует лучшим писателям-мистикам; но, я думаю, никто до него не достигал такого сильного и растущего красноречия в его изложении. "Есть только одно спасение для всего человечества, и путь к нему один; и это желание души, обращенной к Богу. Это желание приводит душу к Богу, а Бог - в душу; оно соединяется с Богом, оно сотрудничает с Богом и является единой жизнью с Богом. О мой Бог, справедливый и истинный, как велика Твоя любовь и милосердие к человечеству, что небеса так повсюду открыты, а Христос таков, что является общим Спасителем для всех, кто обращает к Тебе желание своих сердец!" А о любви он говорит: "Ни одно создание не может иметь никакого союза или приобщения к благодати Божества, пока его жизнь не станет духом любви. Это единственная связь союза между Богом и Его творением". "У любви нет побочных целей, она не желает ничего, кроме собственного роста: все подобно маслу для ее пламени. Дух любви не хочет, чтобы его вознаграждали, чтили или почитали; его единственное желание - размножаться и стать благословением и счастьем для всего, что этого хочет".

Доктрина Божественной искры (*синтерезис*) поддерживается Законом, но в более определенно христианской форме, чем у Экхарта. "Если Христос должен был пробудить новую жизнь, подобную Его собственной, в каждом человеке, тогда каждый человек должен был изначально иметь в сокровенном духе своей жизни семя Христа, или Христа как семя небес, лежащее там в состоянии бесчувственности, из которого оно могло возникнуть только благодаря посреднической силе Христа.... Ибо кто мог бы начать отрицать себя, если бы в человеке не было чего-то отличного от себя?... Слово Божье - это скрытое сокровище каждой человеческой души, замурованное под плотью и кровью, пока, как дневная звезда, оно не восстанет в наших сердцах и не превратит сына земного Адама в сына Божьего". Разве это не платоническая доктрина *анамнеза*, обращенная в христианство самым прекрасным образом?

Очень характерным для позднего мистицизма является язык, который и Беме, и Лоу используют в отношении будущего состояния. "Душе, когда она покидает тело, - пишет Беме, - не нужно далеко уходить; ибо там, где умирает тело, есть рай и ад. Там Бог и дьявол; да, каждый в своем

собственном царстве. Там также есть Рай; и душе нужно только войти через глубокую дверь в центре". Лоу очень настойчиво утверждает, что рай и ад - это государства, а не места, и что они "не являются иностранными, отдельными и навязанными государствами, назначенными нам волей Бога". "Проклятие, - говорит он, - это естественное, сущностное состояние нашей собственной неупорядоченной природы, которое по природе вещей не может быть ничем иным, кроме нашего собственного ада, как здесь, так и после смерти". "Нет ничего сверхъестественного, - очень тонко говорит он, - во всей системе нашего искупления. Каждая его часть имеет свое основание в действиях и силах природы, и все наше искупление - это всего лишь исправленная природа, или сделанная такой, какой она должна быть.[354] Нет ничего сверхъестественного, кроме одного Бога Правильное и неправильное, добро и зло, истинное и ложное, счастье и несчастье столь же неизменны по своей природе, как время и пространство. Следовательно, ничто не может быть сделано какому-либо созданию сверхъестественным образом или способом, который не связан с силами природы или противоречит им; но каждой вещи или созданию, которым нужно помочь, то есть сделать им что-либо хорошее или устранить из них какое-либо зло, можно сделать это только в той мере, в какой силы природы способны, и правильно направить их на это.[355]"

Трудно удержаться от того, чтобы не процитировать еще несколько отрывков, подобных этому, в которых Вера, которая так долго была направлена только к невидимому и непознанному, проливает свои яркие лучи на нашу землю и объявляет всю природу своей собственностью. Законы природы теперь признаны законами Бога, и именно по этой причине они не могут быть нарушены или произвольно приостановлены. Искупление - это закон жизни. Наступит время [356], "время лилий", как называет это Беме, когда вся природа будет освобождена от рабства. "Весь замысел христианского искупления, - говорит Лоу, - состоит в том, чтобы удалить все нечестивое, грубое, темное, гневное и беспорядочное из каждой части этого падшего мира". Нет текста более часто звучащего в его устах, чем слова святого Павла, которые я зачитал как текст этой Лекции. То "смутное сочувствие" человеческого духа к жизни природы, которое ощущал Плотин, но которое средневековый дуализм почти заглушил, теперь превратилось в интенсивное и счастливое сознание общности со всеми живыми существами как субъектами единого всеобъемлющего и неизменного закона, закона совершенной любви. Магия и предзнаменования, привидения и видения, восторги "проникнутого созерцания" и их мрачный Враг сатанинский бред не могут больше тревожить безмятежность того, кто научился видеть того же Бога в природе, которого он нашел в святом месте своего собственного сердца.

Было невозможно отделить Закон от "благословенного Бехмена", учеником которого он с гордостью называл себя. Но, собирая их вместе, я был вынужден отступить от хронологического порядка, поскольку кембриджские платоники, как их обычно называют, находятся посередине. Это, однако, не должно вызывать путаницы, поскольку платонисты не оказывали прямого влияния на Право. Лоу, как юрист, так и мистик, оставался приверженцем Высшей Церкви по симпатии и ненавидел рационализм; в то время как платоники происходили из евангелической школы, никогда не уставали превозносить Разум и считали Беме причудливым "энтузиастом".[357]" И все же мы находим так много общего между платонистами и Уильямом Лоу, что эти партийные различия кажутся просто поверхностными. В обоих проявляется один и тот же возвышенный тип мистицизма.

Группа философов-богословов, имевшая свой центр в некоторых кембриджских колледжах к середине семнадцатого века, представляет собой одну из самых интересных и важных глав в

истории нашей Церкви. Никогда со времен первых греческих отцов ни одно православное общение не порождало мыслителей, столь независимых и в то же время столь беззаветно преданных Церкви. И редко христианский характер находил более благородное выражение, чем в жизнеописаниях и трудах таких людей, как Уичкоут и Джон Смит.[358]

Эти люди не скрывали своего почтения к Платону. И да будет замечено, что они были учениками Платона и Плотина в большей степени, чем Дионисия и его преемников. Их платонизм не относится к униженному восточному типу и полностью свободен от эгоцентричного квиетизма. *Отрицательный* путь исчез в их трудах так же полностью, как и в трудах Беме; мир для них, как и для него, является зеркалом Божества; но, будучи философами, а не физиками, они больше всего заинтересованы в том, чтобы признать за религией всю область *интеллектуальной* жизни. Они полностью убеждены, что не может быть окончательного противоречия между философией или наукой и христианской верой; и этим объясняется не только их восхваление "разума", но и радостный оптимизм, который повсюду сквозит в их трудах. Роскошное и ленивое духовенство эпохи Реставрации, чьи жизни были опозорены простотой и духовностью платоников, изобрело слово "широтный", чтобы бросить им в лицо "длинное прозвище, которое они приучили свои языки произносить так округло, как если бы оно было короче, чем есть на самом деле, на четыре или пять слогов"; но они не могли отрицать, что их враги были верными сынами Англиканской церкви.[359] Что имели в виду платоники, делая разум центром власти, можно увидеть из нескольких цитат Уичкота и Смита, которые для нашей цели, как я полагаю, являются подумайте, лучшие представители своей школы. Уичкоут отвечает Такни, который упрекал его за "направление учения, в котором разум слишком много уделяет ему внимания в таинствах веры"; — "Слишком много" и "слишком часто" по этим пунктам! "Священное Писание полно таких истин, и я рассуждаю о них слишком много и слишком часто! Сэр, я противопоставляю нерациональное духовному, ибо духовное наиболее рационально". В другом месте он пишет: "Тот, кто обосновывает то, что он сказал, сделал то, что следовало сделать, и самое большее, что можно было сделать". "Разум - это Божественный управляющий жизнью человека; это сам глас Божий". "Когда учение Евангелия станет причиной нашего разума, оно станет принципом нашей жизни". "Нам не подобает превращать наши интеллектуальные способности в гаваонитян.[360]" Насколько это учение отличается от холодной морали "здорового смысла", господствовавшей в восемнадцатом веке, можно судить из следующего, что характеризует Уичкота как подлинного мистика. "Хотя свобода суждения является правом каждого, все же как мало тех, кто пользуется этим правом! Ибо использование этого права зависит от самосовершенствования посредством медитации, размышлений, экзаменов, молитвы и тому подобного. Все это предшествующие и предварительные условия." Джон Смит в прекрасном отрывке, слишком длинном, чтобы цитировать его полностью, говорит: "Разум в человеке, являющийся *lumen de lumine*, светом, струящимся из Источника и Отцом огней ... должен был позволить человеку выработать в себе все те представления о Боге, которые являются истинной основой любви и послушания Богу и соответствия Ему Но с тех пор, как человек отпал от Бога, внутренняя добродетель и сила разума значительно ослабли, душа претерпела [греч. *ptororyêsis*], как говорит Платон, *defluvium pennarum*.... И поэтому, помимо истины естественного начертания, Бог предоставил истину Божественного откровения.... Но помимо этого внешнего откровения, есть также внутреннее впечатление от него ... которое более особым образом приписывается Богу.... Только Бог может так пролить свет на наше стеклянное понимание, чтобы создать в нем Свой образ и запечатлеть душу, как воск или глину, в Своем собственном свете и любви. Тот, кто создал наши души по Своему образу и подобию,

может легко найти путь в них. Слово, изрекаемое Богом, найдя путь в душу, запечатлевается там, как острие алмаза.... Только Бог знакомит душу с истинами откровения, а также укрепляет и возвышает душу к лучшему пониманию даже естественной истины, поскольку Бог является тем в интеллектуальном мире, чем является солнце в чувственном, как любят говорить некоторые из древних Отцов Церкви, а также древние философы, которые подразумевали Бога под их *Intellectus Agens*[361], чьей надлежащей работой они считали не столько просвещение объекта, сколько способность ".

Таким образом, платоники придают большое значение внутреннему свету и отождествляют его с очищенным разумом. Лучшее изложение их учения по этому вопросу содержится в прекрасной проповеди Смита об "Истинном пути или Методе достижения Божественного Знания". "Божественность, - говорит он, - это Божественная жизнь, а не Божественная наука, которую следует понимать скорее через духовное ощущение, чем через какое-либо словесное описание. Добрая жизнь — это *пролепсис* Божественной науки. Страх Господень - это начало мудрости. Божественность - это истинное излучение вечного света, который, подобно солнечным лучам, не только просвещает, но также согревает и оживляет; и поэтому наш Спаситель в Своих заповедях блаженства связывает чистоту сердца с блаженным видением". "Системы и модели дают лишь слабый, тусклый свет" по сравнению с тем, который сияет в очищенных душах. "Искать нашу божественность просто в книгах и писаниях - значит искать живых среди мертвых"; в них "истина часто не столько хранима, сколько погребена". "То, что позволяет нам правильно знать и понимать дела Божьи, должно быть живым принципом святости внутри нас. Солнце истины никогда не светит в неочищенные души.... Какими являются сами люди, таким будет казаться и Сам Бог У некоторых людей слишком плохие сердца, чтобы иметь хорошие головы Тот, кто хочет найти истину, должен искать ее со свободным суждением и освященным разумом".

Смит был хорошо разбирался в мистическом богословии и понимал, насколько сильно его идеал отличался от идеала дионисийского мистицизма. Его критика *via negativa* настолько замечательна, что я должен процитировать часть из нее. "Хорошие люди ... довольны и готовы отречься от себя ради Бога. Я не имею в виду, что они должны отрицать свой собственный разум, как хотели бы некоторые, ибо это означало бы отрицать луч Божественного света и, таким образом, отрицать Бога, вместо того, чтобы отрицать самих себя ради Него Под самоотречением я подразумеваю отказ души от всех своих интересов в самой себе и полное подчинение себя Ему во всех аспектах служения и долга; и, таким образом, душа теряет себя в Боге и живет, обладая не столько своим собственным существом, сколько Божественностью, желая только быть великой в Боге, славиться в Его свете и распространяться в Его полноте; всегда наполняться Им и снова опустошать себя в Нем; получать все от Него и расходовать все для Него; и таким образом жить не как своя собственная, а как Божественная сущность. как Божий." Злые люди "поддерживают *единство* и *туум* между Богом и самими собой", но добрый человек способен полностью отречься от себя, "торжествуя лишь в своем собственном ничтожестве и во всеохватности Божественности". Но, действительно, это его бытие ничем - единственный способ быть всем; это его небытие - самый верный способ обладать всеми вещами.... Дух религии всегда поднимается ввысь; и, распространяясь по всей сущности души, освобождает ее от самоограничения и узости и, таким образом, делает ее более восприимчивой к Божественному наслаждению.... Дух хорошего человека всегда пьет из источника благодати и наполняет себя все больше и больше, пока не наполнится всей полнотой Бога". "Это не меланхолическое сидение на месте и ленивое ожидание, о котором говорят

люди, оживленные Духом и силой Божьей. Это не религия - подавлять те активные силы и принципы, которые есть внутри нас.... Хорошие люди не бродят взад и вперед по миру просто как призраки и тени; но они действительно живые люди благодаря реальному участию Того, Кто действительно является животворящим Духом ".

"Для ума, подобного отшельнику, изолированному от всего остального, провести вечность в беседе с самим собой и наслаждении таким ничтожным поверхностным ничто, каким он сам является, также не было бы счастьем, достойным того, чтобы им обладать.... Мы читаем в Евангелии о подобном вопросе нашего Спасителя: "Что вы ходили смотреть в пустыню?" Мы можем перевернуть его: "Что вы возвращаетесь внутрь, чтобы увидеть?" Душа, запертая в частной и узкой ячейке своего собственного особенного существа? Такая душа лишает себя всей той всемогущей и существенной славы и благодати, которые сияют вокруг нее, которые распространяются по всей вселенной; я говорю, она лишает себя всего этого ради наслаждения такой бедной, мелкой и ничтожной вещью, как она сама, которой, однако, она никогда не сможет наслаждаться по-настоящему в таком уединении ".

Английские платоники столь же здраво рассуждают об экстазе. Уичкоут говорит: "Тот, кто совсем не знает Бога таким, каков Он есть, и не находится в хорошем религиозном состоянии, тот, кто временами не находит в себе упоения сладкими размышлениями о Божественных совершенствах". И Смит: "Кто может описать прелесть этих таинственных бесед с Божеством, когда разум превращается в чувство, а вера становится видением? Плод этого знания слаще меда и сот.... С позволения платоников, эта жизнь и знание (жизнь "созерцательного человека") принадлежат исключительно истинному и трезвому христианину. Эта жизнь есть не что иное, как младенец-Христос, сформировавшийся в его душе. Но мы не должны ошибаться: это знание находится здесь, но в зачаточном состоянии ". Пока мы здесь, "наши собственные силы воображения, которые постоянно сопровождают лучшие поступки наших душ, будут капать густой росой на чистое стекло нашего понимания".

"Рай - это сначала характер, потом место", - говорит Уичкоут, и Смит говорит то же самое об аде. "Небеса не существуют без нас, и счастье не является чем-то отличным от истинного единения ума с Богом". "Хотя мы могли бы считать, что находимся в перемирии с небесами и все Божественное неудовольствие уснуло; все же наши собственные грехи, если они останутся незамутненными, создадут внутри нас Этну или Везувий".[362] Такой взгляд на неразрывную связь между святостью и блаженством, как между грехом и проклятием, приводит Смита к решительному отрицанию доктрины вменяемой, в противоположность прививаемой, праведности. "Бог не велит нам согреваться и насыщаться, - говорит он, - и не отказывает нам в тех предметах первой необходимости, к которым призывают наши изголодавшиеся души.... Иногда я сомневаюсь, что некоторые из наших догматов и представлений об оправдании могут внушить нам гораздо более высокое и благодатное представление о себе, чем Бог имеет о нас, и что мы нечестиво превращаем незапятнанную праведность Христа в прикрытие, которым облекаем наши отвратительные уродства и мерзкие пороки, а когда мы это сделаем, будем считать, что у Бога такой же хороший кредит и репутация, как и у самих себя, и что мы стали любимцами Небес в той же степени, в какой мы принадлежим самим себе.[363]"

Эти выдержки покажут, что английские платоники дышат большим воздухом, чем более поздние римские мистики, и проповедуют религию, более определенно христианскую, чем Эригена и Экхарт. Теперь я покажу, как этот счастливый результат был связан с более истинно

духовным взглядом на внешний мир, чем тот, с которым мы встречались в предыдущей части нашего обзора. То, что законы природы - это законы Бога, что "человек, как человек, испытывает отвращение ко всему дурному", что "зло противостоит естественному" и что "противоречие закону нашего бытия", которое встречается только у "злых людей и дьяволов", является одной из "благородных тем" Уичкота. И Смит излагает истинные принципы природного мистицизма в великолепном отрывке, которым я завершу эту Лекцию:

"Бог создал вселенную и все содержащиеся в ней создания как множество стекол, в которых Он мог отражать Свою собственную славу. Он скопировал Самого Себя в творении; и в этом внешнем мире мы можем прочесть прекрасные символы Божественной доброты, силы и мудрости.... Но как найти Бога здесь, и с чувством беседовать с Ним, и проникнуться ощущением Божественной славы, сияющей над творением, как перейти из чувственного мира в интеллектуальный, не так эффективно учит та философия, которая исповедовала это больше всего, как истинная религия. То, что связывает и объединяет Бога и душу воедино, может наилучшим образом научить ее восходить и нисходить по тем золотым звеньям, которые как бы соединяют мир с Богом. Божественная Мудрость, создавшая и украсившая это великолепное сооружение, может наилучшим образом объяснить ее собственное искусство и снова вознести душу в этих отраженных лучах к Тому, кто является их Источником.... Добрые люди могут легко обнаружить, что каждое создание указывает на то Существо, чей образ и начертание оно носит, и подняться от этих темных подобию Божественной мудрости и благости, сияющих в разной степени на нескольких созданиях, пока они сладостно не успокоятся на лоне Божества; и пока они таким образом беседуют с этим низшим миром ... они обнаруживают, что Бог много раз тайно вливается в их души и молча ведет их со двора храма в Святое Место.... Таким образом, религия, где она истинна и могущественна, обновляет сам дух наших умов и некоторым образом одухотворяет для нас это внешнее творение.... Это не что иное, как густой туман гордыни и себялюбия, который мешает человеческим глазам видеть то солнце, которое просвещает их и все остальное.... Хорошего человека больше не заботит, принадлежит ли то или иное благо мне или мои совершенства превышают меру того или иного конкретного создания; ибо какое бы благо он ни увидел где-либо, он наслаждается им так, как если бы оно было его собственным, и что бы он ни увидел в себе, он смотрит на это не как на свою собственность, а как на общее благо; ибо все эти лучи исходят из одного и того же Источника и Океана света, в котором он любит их всех вселенской любовью.... Так человек может ходить взад и вперед по миру, как по саду пряностей, и высасывать Божественную сладость из каждого цветка. В каждом творении есть двоякое значение, буквальное и мистическое, и одно является лишь основой другого; и как евреи говорят о своем законе, так и хороший человек говорит обо всем, что предлагают ему его чувства — это говорит о его низшей части, но указывает на нечто высшее, на его разум и дух. Это сонный и мутный дух суеверия, который стремится поставить у своего локтя какого-нибудь идола, что-нибудь такое, что могло бы встряхнуть его и напомнить о Боге. Принимая во внимание, что истинная религия никогда не обнаруживает себя вне бесконечной сферы Божественности, ... она видит себя повсюду посреди того великолепного безграничного Существа, которое неделимо повсюду. Хороший человек находит каждое место, по которому он ступает, священным; для него мир - храм Божий; он готов сказать вместе с Иаковом: "Как ужасно это место! это не что иное, как дом Божий, это врата небес".

СНОСКИ:

[Сноска 316: В *останках* Р.Л. Неттлшипа.]

[Сноска 317: В дополнение к отрывкам, цитируемым в других местах, следующее предложение Лютхардта является хорошим изложением символической теории: "Природа - это мир символизма, богатая книга иероглифов: все видимое скрывает невидимую тайну, и последняя тайна из всех - Бог". С нашей точки зрения, "Alles vergängliche ist nur ein Gleichniss" Гете было бы лучше без "nur".]

[Footnote 318: Récéjac, *Essai sur les Fondements de la Connaissance Mystique*.]

[Сноска 319: В "Эдинбургском обозрении", октябрь 1896 г. Упомянутая статья "Католические мистики средневековья" прекрасно написана и должна быть прочитана всеми, кто интересуется этим предметом.]

[Сноска 320: Это использование слова Кантом. См. Bosanquet, *История эстетики*, стр. 273: "Символ для Канта - это восприятие или презентация, которая представляет концепцию не условно, как простой знак, и не напрямую, а абстрактно, как схема, но косвенно, хотя и соответствующим образом, через сходство между правилами, которые управляют нашим отражением в символе и в символизируемой вещи (или идее)". "В этом смысле красота - символ морального порядка". Ценно и определение Гете: "Это истинный символизм, когда более частное представляет более общее, не как сон или тень, а как яркое, мгновенное раскрытие непостижимого".]

[Сноска 321: Или, скорее, о силе и достоинстве; ибо в некоторых ранних византийских произведениях даже сатана изображен с нимбом.]

[Сноска 322: Эмерсон справедливо говорит: "Мистицизм (в плохом смысле) состоит в том, что случайный и индивидуальный символ ошибочно принимают за универсальный".]

[Сноска 323: Различие, которое Рескин проводит между *фантазией* и *воображением*, может помочь нам различить истинное и ложное в символизме. "Фантазия имеет дело с внешней стороной вещей и довольствуется этим. Она никогда не может *чувствовать*, но является одной из самых чистых и незамысловатых интеллектуальных способностей. Ее нельзя сделать серьезной; у нее нет острого инструмента, но она будет играть с ним, тогда как воображение во всем противоположно. Она не может не быть серьезной; она видит слишком далеко, слишком мрачно, слишком торжественно, слишком серьезно, чтобы когда-либо улыбаться Существует взаимное действие между интенсивностью нравственного чувства и силой воображения. Следовательно, силу воображения всегда можно проверить, сопроводив нежностью эмоций.... Воображение спокойно, фантазия беспокойна; воображение подсказывает причудливые детали Всякий эгоизм разрушителен для воображения, игра и сила которого полностью зависят от нашей способности забывать самих себя.... Воображение не уважает высказывания или мнения: оно независимо" (*Современные художники*, том ii. глава iii.).]

[Сноска 324: ср. Гарнак, *История догмы*, том ii, стр. 144: "То, что мы сегодня понимаем под "символами", - это вещь, которая не является тем, что она представляет; в то время (во втором веке) "символ" обозначал вещь, которая в некотором роде является тем, что она обозначает; но, с другой стороны, согласно идеям того периода, действительно небесный элемент находился

либо внутри видимой формы, либо за ней, не будучи тождественным ей. Соответственно, различие между символической и реалистической концепцией Вечери Господней должно быть полностью отвергнуто". И том iv, стр. 289: ""Символ" никогда не был просто типом или знаком, но всегда воплощал в себе тайну". Итак, Юстин Мученик использует [греч. symbolikôs eipein] и [греч. eipein en mystêriô] как взаимозаменяемые термины; а Тертуллиан говорит, что имя Иисуса Навина было *nominis futuri sacramentum*.]

[Сноска 325: Итак, некоторые мыслители считали, что "Слово" - не лучшее выражение творческой деятельности Бога. Хорошо известен отрывок из Гете, где Фауст отвергает "Слово", "Мысль" и "Силу" и, наконец, переводит: "В начале было *Действие*". И Филон в очень интересном отрывке говорит, что Природа - это язык, на котором говорит Бог; "но есть то различие, что, в то время как человеческий голос создан для того, чтобы его *слышали*, голос Бога создан для того, чтобы его *видели*: то, что говорит Бог, состоит из действий, а не из слов" (*De Decem Orac.* II).]

[Сноска 326: Фома Аквинский говорит о таинствах: "efficiunt quod figurant". Томисты считали, что таинства являются "причинами" благодати; скотисты (номиналисты) - что благодать является их неотъемлемой спутницей. Поддержание реального соответствия между знаком и значением, по-видимому, важно для идеи таинства, но тогда опасность низведения его до уровня магии не за горами.]

[Сноска 327: В случае нерегулярного крещения остается в силе правило: "Fieri non debuit; factum valet". Ср. Б. П. Чертон, *The Missionary's Foundation of Doctrine*, с. 129. Причина такого различия между двумя таинствами совершенно ясна.]

[Сноска 328: Конечно, трудно решить, насколько буквально следовало понимать подобные заявления. Но нет никаких сомнений в том, что и Крещение, и Евхаристия должны были *даровать* бессмертие. Ср. Терт. *de Bapt.* 2 (621, Oehl.), "nonne mirandum est lavacro dilui mortem?"; Gregory of Nyssa, *Or. cat. magn.* 35, [греч.: династия фимиама, которая ведет к ката, к лутрону анагеннессу и анастасии генестхай тон антропон]. Василий тоже называет Крещение [греч. dynamis eis tên anastasin]. О Евхаристии Игнатий использует цитированную фразу [греч. pharmakon tês athanasias] и [греч. antidotos tou mê apothanein]; а Григорий Нисский использует те же формулировки, что и о Крещении. Смотрите далее в Приложениях В и С.]

[Сноска 329: Например. [греч. metallaxis] (Теодорит), [греч. metabolê] (Кирилл), [греч. metapoîêsis] (Григорий Наз.), [греч. metastoicheiôsis] (Феофилакт). Последний из названных далее говорит, что "мы таким же образом *преобразованы* во Христа". Христианские неоплатоники, естественно, рассматривают таинство как символическое. Ориген склонен считать, что *каждое* действие должно быть сакраментальным и что материальные символы, такие как хлеб и вино, а также участие в церемониале, не могут быть необходимыми проводниками духовной благодати; это соответствует чрезмерному идеализму и интеллектуализму его системы. Дионисий называет элементы [греч. symbola, eikones, antitypa, aisthêta tina anti noêtôn metalambanomena]; а Максим, его комментатор, определяет символ как [греч. aisthêton ti anti noêtou metalambanomenon].]

[Сноска 330: Харнак (*История догмы*, том vi, стр. 102, английское издание) говорит: "За столетия до Реформации растущее значение придавалось не только таинствам, но и крестам, амулетам, реликвиям, святым местам и т.д. До тех пор, пока душа ищет не скалу уверенности, а средство для побуждения к благочестию, она будет создавать для себя тысячи священных вещей. Следовательно, это крайне поверхностный взгляд, который рассматривает самый внутренний мистицизм и служение идолам как противоречащие друг другу. Правильна, скорее, противоположная точка зрения". Я редко обнаруживал, что могу согласиться с суждениями этого писателя о мистицизме; и это не исключение. "Самый внутренний мистицизм" мало занимается внешними "побуждениями к благочестию", и это не тот мотив, с которым мистик когда-либо мог (например) принять Евхаристию. Использование амулетов и т.д., которое, по мнению Харнака, было распространено до Реформации и которое, безусловно, было очень распространено в шестнадцатом и семнадцатом веках, имело очень мало общего с "самым внутренним мистицизмом". Мой взгляд на место магии в истории мистицизма изложен в этой Лекции; я протестую против отождествления его с сущностью мистицизма. Символический мистицизм вскоре перерос его; интроспективный мистицизм никогда его не ценил. Использование видимых вещей в качестве стимуляторов благочестия - это другое дело; оно имеет свое место в системах католических мистиков, но как очень ранняя стадия духовного восхождения. То, что я сказал о несоответствии высокой сакраментальной доктрины излюбленному предписанию "отбросить все образы", которое мы находим у средневековых мистиков, я думаю, бесспорно.]

[Примечание 331: Самые последние достижения немецкой идеалистической философии, изложенные в "космологии" Лотце и в еще большей степени Фехнера, возможно, можно охарактеризовать как попытку сохранить истину анимизма на гораздо более высоком уровне, не отвергая универсальности закона.]

[Сноска 332: Я имею в виду, в частности, два "мистических" романа Гюисманса "*В пути*" и "*Кафедральный собор*". Неприкрытый фетишизм последней книги почти не поддается описанию. У нас есть Мадонна, которая добродушна в Лурде и раздражительна в Ла Салетт; которая любит "красивые речи и небольшие уговоры", когда за ней "ухаживают", и которую в конце называют "богоматерью Колонны", "богоматерью Склепа". Возможно, было бы простительно прибегать к подобным средствам обращения дикарей; но есть что-то особенно отталкивающее в картине (нарисованной, по-видимому, с натуры) распутного литератора, ищущего спасения в христианстве, которое опустилось намного ниже образованного язычества. Во всяком случае, пусть таким методам не присваивается название мистицизма.]

[Сноска 333: Я имею в виду, в частности, ужасы, связанные с верой в колдовство, о которых см. Леки, *Рационализм в Европе*, том i. "Реми, судья из Нанси, хвастался, что за шестнадцать лет казнил восемьсот ведьм". "В епископстве Вартцбург за один год было сожжено девятьсот человек". Еще в 1850 году несколько французских крестьян сожгли заживо женщину по имени Бедуре, которую они считали ведьмой.]

[Сноска 334: Деградацию мистицизма в Римской церкви со времен Реформации можно оценить, сравнив определения мистицизма и мистического богословия, распространенные в Средние века, со следующими определениями Рибе, который признан авторитетом в этой области: "Мистическая теология, точка зрения субъективная и экспериментальная, мы видим, как развивается мир; внешнее влечение и пассивность человека к Жизни, источник единого

озарения и объятия". интеллектуалы, преуспевающие в рефлексии, превосходящие человеческие силы, *и люди, избегающие оставаться в корпусе, мервейле и неотразимые*". "Au point de vue doctrinal et objectif, la mystique peut se définir: la science qui traite des *phénomènes surnaturels*, soit intimes, soit extérieurs, qui preparent, accompagnent, et suivent la contemplation divine." Прошли те времена, если они когда-либо существовали, когда в подобные суеверия можно было верить без серьезного ущерба для психического и нравственного здоровья.]

[Сноска 335: Эти формулировки об учении Римской церкви могут быть сочтены неподобающими теми, кто не изучал этот предмет. Те, кто это сделал, подумают, что это вряд ли достаточно сильно. В целях самозащиты я процитирую одно предложение из Шрама, чья работа о "мистицизме" считается авторитетной и изучается в великом католическом университете Лувена: "Вопрос потенции для демона в отношении наложницы, возможного насильника, противостоящего марему, женщине, которая одержима дозволенным сидеть за совершенным и созерцательным приобретением". Ответ утвердительный, и доказательства таковы, что их с трудом можно расшифровать даже на латыни. Книга Шрама в основном предназначена для исповедующихся священников, и свидетельства показывают, как и следовало ожидать, что объектами этих "феноменов", как правило, являются бедные монахини, страдающие истерией.]

[Примечание 336: В то время, когда многие надеются найти в изучении более темных психических феноменов брешь в "средней стене разделения" между духовным и материальным мирами, может показаться, что я слишком презрительно отмахнулся от плавающей массы популярных верований, которые "спиритуалисты" считают достойными серьезного исследования. Поэтому мне должно быть позволено сказать, что, по моему мнению, психические исследования уже дали результаты, имеющие огромную ценность, особенно в том, что они помогают разрушить тот взгляд на *непроницаемость* эго, который является фатальным для мистицизма и (я осмеливаюсь думать) для любой последовательной философии. Мы можем надеяться, что монадизм обречен. Но более популярный вид спиритуализма - это просто старая жажда сверхъестественных проявлений, которые всегда дороги полувосстановленным умам.]

[Сноска 337: Я думаю, важно, что слово "воображение" медленно проникало в психологию. [Греческий: Фантазия] определяется Аристотелем (*de Anima*, iii. 3) как [греч. kinêsis hypo tês aisthêseôs tês kat energeian gignomenê], но только у Филострата творческое воображение противопоставляется [греч. mimêsis]. Ср. *Bum. Аполл.* vi. 19, [греч.: мимезис мужчины, изображающего эйдена, фантазия о кае, изображающем меня эйдене].]

[Footnote 338: Reuchlin, *De arte cabbalistica*: "Est enim Cabbala divinæ revelationis ad salutiferam Dei et formarum separatarum contemplationem traditæ symbolica receptio, quam qui coelesti sortiumtur afflatu recto nomine Cabbalici dicuntur, eorum vero discipulos cognomento Cabbalæos appellabimus, et qui alioquin eos imitari conantur, Cabbalistæ nominandi sunt."]

[Примечание 339: Раввины-мистики приписывают Каббалу ангелу Разаэлю, предполагаемому учителю Адама в Раю, и говорят, что этот ангел дал Адаму Каббалу в качестве учебника. В книге "Хант, *Пантеизм и христианство*" есть ясный и краткий отчет об основных каббалистических доктринах, стр. 84-88.]

[Сноска 340: Но представление о том, что глубочайшие тайны не следует доверять письменности, встречается у Климента и Оригена; ср. Ориген, *Против Цельса*, vi. 26: [Греческий: ouk akindynon tēn tōn toioutōn saphēneian pisteusai graphē]. И Климент говорит: [По-гречески: "Та апоррета", "Путь к теосу", "логос, описывающий грамматику"]. Любопытная легенда устного предания также встречается у Климента (*Hypotyp. Фрагмент.* у Евсевия, *Е.Е.* ii. 1. 4): [Греческий: Иаков то дикарий, кай Иоанн кай Петр, мета тен анастасин паредоке, тен гносин хо кириос, оутои тоис лоипуа апостолоис паредокан, оутои де лоипои апостолами тоис гебдомеконта, оутои тоис кай Варнава.] Ориген тоже говорит о "вещах, рассказанных ученикам наедине".]

[Сноска 341: Следующий отрывок из *Извинений* Пико может быть интересен, поскольку иллюстрирует тесную связь между магией и наукой в тот период: "Одно из главных обвинений против меня заключается в том, что я волшебник. Разве я сам не различал два вида магии? Одно, которое греки называют гетеей, полностью зависит от союза со злыми духами и заслуживает того, чтобы к нему относились с ужасом и наказывали; другое - магия в собственном смысле этого слова. Первое подчиняет человека злым духам, второе заставляет их служить себе. Первое не является ни искусством, ни наукой; последнее охватывает глубочайшие тайны и знание всей Природы с ее силами. Хотя она соединяет и комбинирует силы, рассеянные Богом по всему миру, она не столько творит чудеса, сколько приходит на помощь действующей природе. Его исследования закономерностей развития вещей позволяют ему выявлять скрытые чудеса из тайных сокровищниц мира, точно так же, как если бы он создал их сам. Как сельский житель приручает виноградную лозу к вязу, так и маг соединяет земные объекты с небесными телами. Его искусство благотворно и богоподобно, ибо оно заставляет людей удивляться делам Божиим, которые больше всего способствуют истинной религии".]

[Сноска 342: Это была очень старая теория. Ср. Леки, *Рационализм в Европе*, том i, стр. 264. "Клавис святого Мелито, который, как говорят, был епископом Сардиса в начале второго века, состоит из каталога многих сотен птиц, зверей, растений и минералов, которые были символами христианских добродетелей, доктрин и персонажей".]

[Сноска 343: Аналогия между аллегоризмом в религии и иероглифическим письмом проводится Климентом, *Strom.* ст. 4 и 7.]

[Сноска 344: Различие, однако, было бы непонятно разуму дикаря. Для первобытного человека имя - символ в самом строгом смысле этого слова. Следовательно, "знание, призывание и тщетное повторение имени божества само по себе представляет собой действительный, хотя и мистический, союз с названным божеством" (Джеворнс, *Введение в историю религии*, стр. 245). Это было одной из главных причин для того, чтобы держать в секрете культ и даже имя божества-покровителя. Раскрыть это означало допустить незнакомцев под опеку национального бога.]

[Сноска 345: Я не нахожу возможным отвести более почетное место, чем это, системе толкования Библии, у которой все еще есть несколько защитников. Впервые он был разработан во времена христианства гностиками и был охотно принят Оригеном, который бесстрашно применил его к Евангелиям, уча, что "действия Христа на земле были загадками ([греч. aínigmata]), подлежащими толкованию с помощью гнозиса". Этот метод часто оказывался полезным при решении моральных и научных трудностей в Ветхом Завете; он позволял Дионисию использовать очень смелые формулировки относительно буквального значения, как

я показал в лекции III. Христианские платоники Александрии считали это эзотерическим методом: Климент называет это [греч. *symbolikôs philosophein*]. Считалось, что [греч.: *ta mystêria mystikôs paradidotai*]; и даже что Божественные истины почитаются загадочным обращением ([греч.: *hê krypsis, hê mystikê semnopoieî* к теиону]). Но основное использование аллегоризма было благочестивым; и против этого не может быть возражений, если только благочестие не является болезненным, как это имеет место во многих комментариях к Песни Песней Соломона. Тем не менее, вряд ли можно оспаривать тот факт, что бесчисленные книги, написанные для разработки принципов аллегоризма, содержат массу бесполезности, с которой было бы трудно сравниться в любом другом жанре литературы. Возможно, лучшую защиту этого метода можно найти в Трактате Кебла (№ 89) о "мистицизме" первых Отцов Церкви. Собственная поэзия Кебла содержит много прекрасных примеров истинного использования символизма; но как апологет аллегоризма он не проводит различия между его использованием и злоупотреблением. И все же, несомненно, есть огромная разница между видением в "славном небе, охватывающем все" прообраза "любви нашего Создателя" и анализом 153 рыб, выловленных в Галилейском море, в квадрате 12 Апостолов + квадрате 3 Лиц Троицы.

История учения о "сигнатурах", которое представляет собой теорию криптограмм, применяемую в медицине, очень любопытна: "Цитроны, согласно Парацельсу, полезны при сердечных заболеваниях, потому что они имеют форму сердца; *saphena riparum* следует прикладывать к свежим ранам, потому что ее листья испещрены как бы капельками крови. Разновидность *dentaria*, корни которой напоминают зубы, является лекарством от зубной боли и цинги". — Вон, *Часы с мистиками*, том ii. стр. 77. Говорят, что некоторые следы этого причудливого суеверия сохранились даже в современной *materia medica*. Союз между медициной и мистицизмом существовал долгое время и составляет любопытную главу истории.]

[Сноска 346: Корнелий Агриппа из Неттесгейма, современник Рейхлина, изучал каббалу главным образом как магическую науку. Номинально он был католиком, но нападал на Рим и схоластику вполне в духе Лютера. Его три главные работы: "*О тройственном пути познания Бога*", "*О тщете искусств и наук*" (яростная атака на большинство профессий) и "*Об оккультной философии*" (трактатка естественной, небесной и религиозной магии). "Маг, - говорит он, - должен изучать три науки — физику, математику и теологию". Полная приключений жизнь Агриппы закончилась в 1533 году.]

[Сноска 347: Теофраст Парацельс (Филипп Бомбастус фон Гогенгейм) родился в 1493 году и умер в 1541 году. Его труды представляют собой любопытную смесь теософии и медицинской науки: "Медицина, - учил он, - имеет четыре столпа — философию, астрономию (или, скорее, астрологию), алхимию и религию". Он придает большое значение доктрине о том, что человек — это микрокосм, и закону Божественного проявления *противоположностей* - последнее является новой чертой, которая была дополнительно развита Беме.]

[Сноска 348: "Я видел, - говорит он, - Бытие всех Существ, Землю и Бездну; также рождение Святой Троицы; происхождение и первое состояние мира и всех созданий. Я видел в себе три мира — Божественный или ангельский мир; темный мир, первоисточник Природы; и внешний мир, как субстанцию, изреченную из двух духовных миров.... В моем внутреннем человеке я видел это хорошо, как в огромной глубине; ибо я видел насквозь, как в хаосе, где все лежало завернутым, но я не мог развернуть это. И все же время от времени она раскрывалась во мне, как растущее растение. Двенадцать лет я носил это в себе, прежде чем смог проявить это в

какой-либо внешней форме; пока впоследствии это не обрушилось на меня, подобно обрушивающемуся ливню, который убивает везде, куда ни попадет, как ему заблагорассудится. Все, что я мог привнести во внешность, я записывал. Эта работа не принадлежит мне; я всего лишь инструмент Господа, с помощью которого Он делает то, что Ему заблагорассудится".]

[Сноска 349: Это из Вр. Уорбертон. "Возвышенная бессмыслица, неподражаемая напыщенность, напыщенность, не заслуживающая сравнения", - таков вердикт Джона Уэсли.]

[Сноска 350: См. Овертон, *Жизнь Уильяма Лоу*, стр. 188.]

[Сноска 351: Я опустил гностические теории Беме относительно семи *Quellgeister* как относящиеся скорее к теософии, чем к мистицизму. Сходство с Василидом здесь довольно поразительное, но это, должно быть, чистое совпадение.]

[Сноска 352: И об английском мистицизме до Реформации; ср. стр. 208.]

[Сноска 353: Из *Духа молитвы*. Секта беменистов в Германии, в отличие от Лоу, не посещала церковь и не принимала участия в Вечере Господней. —Овертон, *Жизнь Уильяма Лоу*, стр. 214.]

[Сноска 354: Эта стимулирующая доктрина о том, что душа, освобожденная от препятствий, естественным и неизбежным образом восходит к своему "собственному месту", вложена Данте в уста Беатриче (*Paradiso*, i. 136)—

"Non dei più ammirar, se bene stimo,
Lo tuo salir, se non come d'un rivo
Se d'alto monte scende giuso ad imo.
Maraviglia sarebbe in te, se privo
D'impedimento giu ti fossi assiso,
Com' a terra quieto fuoco vivo.
Quinci rivolce inver lo cielo il viso."]

[Сноска 355: Возможно, будет интересно сравнить следующий отрывок из Джорджа Фокса, который драматизирует вторжение естествознания с его верой в незыблемые законы в сферу религиозного сознания: "Однажды утром, когда я сидел у огня, на меня опустилось большое облако, искушение охватило меня; и я сидел неподвижно. Было сказано, что *все происходит от Природы*; и стихии и звезды нахлынули на меня, так что я был в некотором роде совершенно затуманен этим. И когда я неподвижно сидел под ним и оставил его в покое, во мне зародилась живая надежда и истинный голос, который сказал: *Есть живой Бог, сотворивший все сущее*. Тотчас же облако и искушение рассеялись, и над всем этим поднялась жизнь; мое сердце возрадовалось, и я вознес хвалу живому Богу".]

[Сноска 356: Так мы можем справедливо сказать, если вспомним, что говорим о том, что превосходит время. Ни Беме, ни Лоу не надеются на золотой век на этой земле.]

[Сноска 357: Суждение Генри Мора таково: "Джейкоба Бемена, как я полагаю, следует причислить к числу тех, у кого способность воображения преобладает над рациональностью; и хотя он был хорошим и святым человеком, его естественный цвет лица, несмотря на это, не был

разрушен, а все еще сохранял свои свойства; и, следовательно, поскольку его воображение было очень занято божественными вещами, он не мог без чуда не стать энтузиастом и не воспринять Божественные истины благодаря силе и напористости его фантазии; которая, будучи так хорошо развита, так как его воображение было очень занято Божественными вещами. наделенный святостью и непорочностью, он не потерпел неудачи в различных опасениях, но в других случаях с ним все обстояло по-человечески: пронизательность его воображения подводила его, так же как беспокойство разума подводит других, столь же честных с самим собой".]

[Сноска 358: Каноник Г.Г. Перри в своей "*Истории английской церкви для студентов*" в одном презрительном абзаце называет эту благородную группу людей "классом богословов, которые не были ни пуританами, ни представителями Высшей Церкви", и делает поразительное заявление о том, что "появившейся таким образом школе в значительной степени следует приписать мертвенность, беспечность и безразличие, преобладавшие в восемнадцатом веке". Именно об этих самых людях епископ Бернет пишет, что если бы они не появились, чтобы бороться с "ленью и небрежностью", "непринужденностью и лени" духовенства эпохи Реставрации, "Церковь совершенно потеряла бы свое уважение к нации". Александр Нокс (*Сочинения*, том iii, стр. 199) говорит о расцвете этой школы как о прекрасном примере замысла Провидения предоставить Церкви то, чего никогда раньше не производилось, - писателей, которые "отдают должное возвышенности и рациональности христианского благочестия ... В их произведениях нас приглашают к вознесению, открывая перед нами перспективу, столь же светлую, сколь и возвышенную Это такие писатели, каких никогда прежде не существовало Ни одна Церковь, кроме Английской, не смогла бы создать их". О Джоне Смите он говорит: "Моя ценность для него выше того, что можно выразить словами". Работы Уичкоута, Смита, Кадворта и Калверуэла, к счастью, достаточно доступны, и я прошу моих читателей ознакомиться с ними из первых рук. Я не верю, что какой-либо христианин мог бы возвыситься после прочтения двух первоименованных, не получив долговременной пользы в углублении своей духовной жизни и укреплении своей веры.].

[Сноска 359: Писатель, подписывающийся как С.П. (вероятно, Саймон Патрик, епископ Элийский), в брошюре под названием *Краткий отчет о новой секте людей широты* (1662) подтверждает их приверженность "добродетельной посредственности" Англиканской церкви, в отличие от "напускной безвкусицы Римской церкви и убогой неряшливости фанатичных собраний".]

[Сноска 360: Сравните с этими выдержками слова Лейбница: "Презирать разум в вопросах религии, на мой взгляд, является несомненным доказательством либо упрямства, граничащего с фанатизмом, либо, что еще хуже, лицемерия".]

[Сноска 361: см. Приложение С.]

[Сноска 362: Читателю классической литературы это напомнит Лукреция, iii. 979-1036. Смит, однако, не понравилось бы это сравнение. Часть одной проповеди он посвящает опровержению поэта-эпикурейца, в котором видит предшественника своего *злого духа*, Гоббса!]

[Footnote 363: Compare with this the following passage of Jean de Labadie (1610-1674), the founder of a mystical school on the Continent: "Plusieurs sont bien aises d'ouyr dire qu'ils sont justifiés par Jesus-Christ, lavés de leurs péchés en son sang par la foï, par la repentance et par le baptême

chrestien, et volontiers ils l'embrasent comme Justificateur, comme crucifié et mort pour eux; mais peu prennent part à sa croix, à sa mort, pour se faire spirituellement mourir avec Luy, crucifier leur chair avec la sienne, et porter en eux-mêmes les vives marques de sa croix et de sa mort. Peu le goutent comme Justificateur au dedans par l'Esprit consacrant et immolant le vieil homme à Dieu et par une pratique vraiment sainte, laquelle dompte le péché."]

ЛЕКЦИЯ VIII

"Ибо ничто достойное доказательства не может быть ни доказано,
Ни опровергнуто; а потому будь мудр,
Всегда держитесь более солнечной стороны сомнений,
И цепляйтесь за Веру, которая выходит за рамки форм Веры!
Она не колеблется в буре враждующих слов,
Она светлеет при столкновении "Да" и "Нет",
Она видит Лучшее, что просвечивает сквозь Худшее,
Она чувствует, что солнце скрыто, но только на ночь,
Она видит лето сквозь зимний бутон,
Она пробует плод еще до того, как опадет цветок,
Она слышит жаворонка в яйце без песен,
Она находит фонтан, где они кричат "Мираж!"

ТЕННИСОН, *Древний мудрец.*

"Истинных религий только две: одна из них признает и поклоняется Святому, которое без формы обитает в нас и вокруг нас; а другая признает и поклоняется ему в его самой прекрасной форме. Все, что лежит между этими двумя, является идолопоклонством".

ГЕТЕ.

"Мое желание состоит в том, чтобы я мог воспринимать Бога, которого я нахожу повсюду во внешнем мире, таким же образом внутри себя".

КЕПЛЕР.

"Getrost, das Leben schreitet
Zum ew'gen Leben hin;
Von innrer Gluth geweitet
Verklärt sich unser Sinn.
Die Sternwelt wird zerfliessen
Zum goldnen Lebenswein,
Wir werden sie geniessen
Und lichte Sterne sein.

"Die Lieb' ist freigegeben
Und keine Trennung mehr
Es wogt das volle Leben
Wie ein unendlich Meer.

Nur eine Nacht der Wonne,
Ein ewiges Gedicht!
Und unser Aller Sonne
Ist Gottes Angesicht."

НОВАЛИС.

ПРИРОДА-МИСТИЦИЗМ—*продолжение*

"Его невидимое от сотворения мира ясно видно, будучи понято через сотворенные вещи, даже Его вечная сила и Божественность". —Рим. i. 20.

В своей последней лекции я показал, как позднейший мистицизм освободился от пагубной доктрины о том, что духовное око может видеть только тогда, когда око чувств закрыто. После периода Реформации мистик пытается смотреть обоими глазами; его цель - видеть Бога во всех вещах, а также все вещи в Боге. Он возвращается с лучшими ресурсами к задаче первобытных религий и пытается найти духовный закон в мире природы. Это правда, что странный урожай суеверий, семена которых были посеяны задолго до этого, взошел в насмешку над его надеждами. В некромантии, астрологии, алхимии, хиромантии, столоверчении и других заблуждениях мы имеем то, что одни считают сутью мистицизма, а другие порицают. Но это, строго говоря, научные, а не религиозные заблуждения. С точки зрения религии и философии, важным изменением является то, что, по верованиям этих более поздних мистиков, естественное и духовное так или иначе должны быть примирены; внешний мир больше не рассматривается как место изгнания Бога или как обманчивая видимость; это живое облачение Божества; и его "диссонирующая гармония, [364]" хотя "для многих она нуждается в толкователях, [365]" все же "имеет голос для мудрых", который говорит о вещах за завесой. Слава Божья больше не изображается как ослепляющий белый свет, в котором смешиваются и теряются все цвета; но рассматривается как "многоцветная мудрость [366]", которая сияет повсюду, ее разнообразные оттенки проявляются не только в святилище одинокой души, но и во всех чудесах, которые может открыть наука, и во всей красоте, которую может интерпретировать искусство. Дуализм с присущим ему суровым аскетизмом уступил место более светлой и обнадеживающей философии; взгляды людей на мир более разумны, более доверчивы и более добродушны; только для тех, кто извращенно стремится навязать этику эгоистичного индивидуализма миру, который не подчиняется такому закону, наука имеет в запасе более мрачный пессимизм, чем когда-либо был у монастырских аскетов.

В этой главе мы не встретим более прекрасных примеров христианского мистика, чем Джон Смит и Уильям Лоу. Но эти люди и их интеллектуальные родственники были далеки от исчерпания сокровища Природы - мистицизма. Кембриджские платоники, действительно, несколько недооценивали религиозные уроки Природы. Они были учеными и богословами, и то, что лежало ближе всего к их сердцу, было посвящением разума — то есть всей личности под руководством ее высших способностей — служению истине и добру. А Лоу в последние годы жизни был слишком сильно под влиянием фантастической теософии Беме, чтобы привнести в Природу тот детский дух, который лучше всего может усвоить ее уроки.

Божественное в Природе до сих пор более полно постигалось поэтом, чем теологом или натуралистом; и в этой заключительной лекции я должен говорить главным образом о

христианской поэзии. Отношение к Природе, которое нам сейчас предстоит рассмотреть, скорее созерцательное, чем практическое; оно изучает аналогии, чтобы *познать* окружающие нас невидимые силы, и не имеет желания подчинять их или делать своими инструментами.

Заповедь нашего Господа "Берегите лилии" санкционирует такое религиозное использование Природы; и многие из Его притч, например, о Сеятеле, показывают нам, как многому мы можем научиться из таких аналогий. И следует отметить, что в этих притчах для нашего изучения представлено нормальное по своей Природе явление; ежегодный урожай, а не трехлетний голод; постоянная забота и справедливость Бога, а не "особое провидение" или "особый суд". Нам не нужно ждать катастроф, чтобы проследить за перстом Божиим. Что касается христианской поэзии и искусства, мы не ожидаем найти в Новом Завете какую-либо эстетическую теорию; но, возможно, мы можем извлечь из заповеди, приведенной выше канона, что высшая красота, которую мы можем различить, находится в реальном и естественном, и требуется только зрячий глаз, чтобы найти ее.

У греческих отцов Церкви мы находим большое значение великолепию Природы как откровению Бога. Кирилл говорит: "Чем шире наш взгляд на творение, тем величественнее будет наше представление о Боге". И Василий использует тот же язык. Мы действительно обнаруживаем у этих авторов заметную тенденцию превозносить религиозную ценность естественной красоты и принижать функцию искусства —предчувствие, возможно, иконоборчества. Языческое искусство, пришедшее в упадок еще до пришествия Христа, по-видимому, не могло быть тихо обращено в христианство и продолжалось без перерыва.

Истинный Природный мистицизм занимает видное место в творчестве святого Франциска Ассизского. Он любит видеть во всем вокруг себя пульсацию единой жизни, которая спит в камнях, видит сны в растениях и пробуждается в человеке. "Он останавливался в созерцании перед цветком, насекомым или птицей и рассматривал их без дилетантского или эгоистического удовольствия; он был заинтересован в том, чтобы у растения было свое солнце, у птицы - свое гнездо; чтобы самые скромные проявления творческой силы обрели счастье, на которое они имеют право.[367]" Его убеждение в том, что все живые существа - дети Бога, было настолько сильным, что он проповедовал "моим маленьким сестрам-птичкам" и даже предпринял обращение "свирепого волка из Агобио".

Это нежное почтение к Природе, являющееся отличительной чертой всего истинного платонизма, обнаруживается, как мы видели, у Плотина. Это также заметно у платоников эпохи Возрождения, таких как Бруно и Кампанелла, [368] и у Петрарки, который любил возносить свои вечерние молитвы среди залитых лунным светом гор. У Сузо есть по крайней мере один прекрасный отрывок о зрелищах и звуках весны, и он восклицает: "О нежный Бог, если Ты так любишь Свои создания, то каким прекрасным Ты должен быть Сам по Себе![369]" Реформаторы, особенно Лютер и Цвингли, более живо, чем можно было ожидать, осознали ценность уроков Природы; а французские мистики, Фрэнсис де Салье и Фенелон, изящно пишут о следах Божественной мудрости и красоты, которые можно проследить повсюду в окружающем нас мире.

Но естественную религию не следует отождествлять с мистицизмом, и не имело бы смысла продолжать наше нынешнее исследование, собирая отрывки в прозе или поэзии, иллюстрирующие помощь вере, которую может оказать книга Природы. Нам также не нужно останавливаться на таком чистом платонизме, какой мы находим в "Гимне небесной красоты"

Спенсера или некоторых стихотворениях Шелли, в которых нам предлагается смотреть на мир как на зеркало Божественной Красоты, поскольку наше смертное зрение не может вынести "белого сияния" вечных архетипов.[370] Мы видели, как такой взгляд на мир как на бледное отражение Идей приводит на практике к презрению к видимым вещам; как, собственно, и происходит в прекрасном стихотворении Спенсера. Он приглашает нас, усвоив уроки Природы, к

Взгляните, наконец, на этот суверенный свет,
Из чистых лучей которого истекает вся совершенная красота;
Это разжигает любовь в каждом благочестивом человеке,
даже любовь к Богу; которую ненависть приносит
Об этом мерзком мире и этих кажущихся веселыми вещах;
С чьими сладкими удовольствиями ты так одержим,
Твои блуждающие мысли отныне и навсегда покоятся".

Это не лейтмотив более позднего натур-мистицизма. Теперь мы ожидаем, что каждое новое проникновение в истину вещей, каждое просветление глаз нашего разума, которое может быть даровано нам в награду за веру, любовь и чистоту сердца, сделает мир вокруг нас не более мерзким и низменным, а более славным и более Божественным. Если Божий мир кажется нам бедным местом, это не доказательство духовности, а ее противоположность. Если бы мы могли видеть это так, как видит это Бог, было бы тихо, как в утро творения, "очень хорошо". Гимн, который всегда возносится с земли к престолу Божьему, должен быть услышан, чтобы мы могли присоединиться к нему. Законы, по которым живет все творение, должны быть изучены, чтобы мы тоже могли им подчиняться. Что же касается красоты, которая так щедро распространена повсюду, то она кажется даром чистой Божьей щедрости, призванным принести счастье не от мира сего душам, которые одни способны видеть это и наслаждаться.

Величайшим пророком этой ветви созерцательного мистицизма, несомненно, является поэт Вордсворт. Целью его жизни было стать религиозным учителем, и я думаю, что нет ничего неуместного в том, чтобы поместить его в конец списка мистических богословов, о которых шла речь в этих Лекциях. Я надеюсь, что его интеллектуальное родство с признанными представителями мистицизма Природы проявится очень явно.

Вордсворт был в высшей степени здравомыслящим и мужественным человеком. Он рано обрел свою жизненную философию и не только проповедовал, но и последовательно жил по ней. Платонист скорее по натуре, чем по образованию, он насквозь грек в своем недоверии к сильным эмоциям и в своей любви ко всему, что греки включали в понятие софросины. Он был верным прихожанином, но на самом деле его религия была почти независимой от какой-либо церковной системы. Его церковные сонеты отражают скорее достоинство англиканской церкви, чем пылкое благочестие, с которым другие наши поэты-мистики, такие как Герберт, Воан и Крэшоу, украшают богослужебные помещения. Его вера, скорее интеллектуальная и созерцательная, чем пылкая, и уединенность его мышления не позволяли ему находить большое удовлетворение в публичных церемониях. Он, вероятно, согласился бы с Галеном, который в очень примечательном отрывке говорит, что изучение природы, если заниматься им с той же серьезностью и интенсивностью, с какой люди приступают к созерцанию "Мистерий",

даже больше, чем они, способно раскрыть силу и мудрость Бога; ибо *"символика мистерий более темна, чем символика природы"*.

Он демонстрирует свою близость к современному духу в своем твердом понимании естественного закона. Подобно Джорджу Фоксу и Уильяму Лоу, ему пришлось пережить шок, отказавшись от своей веры в произвольное вмешательство. Был период, когда он утратил свою юношескую способность к обобщению; когда он склонялся перед неумолимой судьбой неизвестного Законодателя — "категорического императива", пока дар интуиции не восстановился к нему в более полной мере. Этот опыт объясняет его отношение к естествознанию. Его благоговение перед фактами никогда не подводило его; "святость и истина природы, - говорит он, - не должны быть приукрашены случайными украшениями"; но он косо смотрел на науку, которая пытается возвести себя в ранг философии. Физика, он ясно видел, — это абстрактная наука: ее взгляд на мир является абстракцией для определенных целей и обладает меньшей правдивостью, чем взгляд поэта.[371] И все же он с нетерпением ждал того времени, когда науки тоже коснется огонь с алтаря;-

"Тогда ее сердце воспламенится; ее тусклый взгляд,
Тусклый и неживой, больше не будет задерживаться
Прикованный к своему объекту в грубом рабстве".

И в замечательном отрывке из "Предисловий" он говорит: "Если когда-нибудь наступит время, когда то, что сейчас называется наукой, будет готово облечься, так сказать, в форму плоти и крови, поэт одолжит свой Божественный дух, чтобы помочь преобразованию, и будет приветствовать созданное таким образом Существо как дорогого и подлинного обитателя человеческого дома". Он чувствует, что любящее и бескорыстное изучение законов природы должно, наконец, привести не к материализму, а к некой высокой и духовной вере, вдохновленной Словом Божьим, Который Сам является, как сказала Эригена, "Природой всех вещей".

В отчужденности и душевном одиночестве его не превзойдет ни один монастырский мистик. О нем можно сказать гораздо вернее, чем о Мильтоне, что "душа его была подобна звезде и пребывала в стороне". В юности он признается, что человеческие существа представляли для него лишь второстепенный интерес;[372] и хотя он говорит, что Природа вскоре привела его к человеку, его тянуло именно к человеку как к "единству", как к "единому духу", а не к людям как индивидуумам.[373] В этом он походил на многих других созерцательных мистиков; но верно было сказано, что "легче познать человека в целом, чем человека в частности".[374] Мудрец, который "сидит в центре" своего существа и там "наслаждается ярким днем", [375] на самом деле не знает людей как личностей.

Будет интересно сравнить ступени лестницы совершенства, описанные Вордсвортом, со схемами неоплатонизма и интроспективного мистицизма. Три стадии мистического восхождения уже были объяснены. Мы обнаруживаем, что у Вордсворта тоже была очищающая, дисциплинарная стадия. Он начал с того, что намеренно подавил не только пылкие страсти, к которым, по его словам, он был склонен от природы, но и все честолюбие и сребролюбие, решив ограничиться "такими объектами, которые не возбуждают ни болезненных страстей, ни беспокойства, ни мести, ни ненависти", и нашел свою награду в устойчивом состоянии

спокойной безмятежности, в котором все мысли текут чистым фонтаном, и забыл, как ненавидеть и как презирать.[376]

Вордсворт заботится о том, чтобы внушить несколько гарантий тем, кто хотел бы перейти к созерцательной жизни. Во-первых, должно быть напряженное стремление достичь той бесконечности, которая является сердцем и домом нашего существа; мы должны стремиться вперед, побуждаемые "надеждой, которая никогда не может умереть, усилием, ожиданием, желанием и чем-то еще, что вот-вот произойдет".[377] Разум, настроенный на неизменное, не будет "восхвалять облако", [378] но будет "жаждать объектов, которые сохраняются". В духе истинного платонизма, в отличие от его более поздних отклонений, Вордсворт не будет иметь размытых очертаний. Он всегда пытается видеть в Природе различие без разделения; его принцип является полной противоположностью атеистическому изречению Юма о том, что "вещи соединены, но не связаны".[379] Важность этого предостережения была полностью продемонстрирована в ходе нашего исследования. Кроме того, он знает, что для несовершенного человека разум - это корона, "за которой еще нужно ухаживать, но которую никогда не завоевать". Бред может повлиять "даже на самую способность зрения", независимо от того, "смотрит ли человек вперед" или "погружается в себя".[380] Опять же, он призывает нас искать реальные, а не причудливые аналогии; никаких "расплывчатых типов вещей на всех уровнях"; никакой мифологии; и никакого произвольного символизма. Символическая ценность природных объектов заключается не в том, что они напоминают нам о чем-то, чем они не являются, а в том, что они помогают нам понять то, чем они частично являются. Они не предназначены для того, чтобы уносить нас с этой земли в облака. "Эта земля - мир всех нас, - смело говорит он, - в котором мы находим свое счастье или не находим его вовсе.[381] Наконец, и это, пожалуй, самое важное из всего, он признает, что тихий голос Бога исходит не только от природы и не только от души, но от соприкосновения души с природой. Именно брак интеллекта человека с "этой прекрасной вселенной в любви и святой страсти" порождает эти восторги. "Интеллект" включает в себя Воображение, которое является всего лишь другим названием Разума в его самом возвышенном настроении; [382] они должны помогать чувственному взору.

Такова дисциплина и таковы советы, с помощью которых жрец Природы должен подготовить себя к приближению к ее тайнам. И каковы же истины, которые открыло ему созерцание?

Первым шагом на пути, ведущем к Богу, было ощущение *безграничного*, выросшее из размышлений о конечном; и вместе с этим убеждение, что только Бесконечное и Вечное может быть сердцем и домом нашего существа — "мы чувствуем, что мы больше, чем мы думаем".[383] Затем к нему пришло —

"Чувство возвышенного

О чем-то гораздо более глубоко переплетенном,
Обиталище которого - свет заходящих солнц,
И круглый океан, и живой воздух,
И голубое небо, и в сознании человека;
Движение и дух, которые побуждают
Все мыслящие вещи, все объекты всех мыслей,
И пронизывает все вещи.[384]"

Мирскость и искусственность, которые выводят нас из гармонии со всем этим, хуже язычества.[385] Затем этот "высший пантеизм" развился в представление о всепроникающей Личности, "душе, которая есть вечность мысли". И с этим повышенным осознанием природы Бога пришло также более глубокое знание своей собственной личности, знание, которое он описывает истинно мистическим языком как "погружение в себя от мысли к мысли". Это может продолжаться до тех пор, пока человек, наконец, не сможет "дышать в мирах, для которых небеса небес - всего лишь завеса", и воспринимать "формы, царство которых там, где нет времени и пространства". Эти последние строки описывают состояние, аналогичное [греч. *opsis*] неоплатоников и *excessus mentis* католических мистиков. На этой продвинутой стадии жрец Природы может отдаться экстазу без недоверия. О таких умах он говорит:

"Наивысшее блаженство
 , Которое может познать плоть, принадлежит им — сознанию
 От кого они исходят, привычно настоянные
 Через каждый образ и через каждую мысль,
 И все чувства через общение возносятся
 От земли к небесам, от человеческого к божественному;...
 Отсюда жизнерадостность в повседневной жизни,
 Эмоции, которых не нужно бояться лучшему предвидению,
 Наиболее достойные доверия тогда, когда они наиболее интенсивны.[386]"

Есть много других мест, где он описывает это "невыразимое блаженство", когда "все его мысли были погружены в чувства", когда он слушал песню, которую поет каждое создание, "когда оно смотрит на несотворенное с выражением обожания и глазами любви", [387] "это благословенное настроение —

"В которой привязанности мягко ведут нас вперед, —
 До тех пор, пока дыхание этого телесного каркаса,
 И даже движение нашей человеческой крови
 Почти подвешенные, мы погружаемся в сон
 В теле и становимся живой душой:
 Пока с оглядкой, успокоенной властью
 О гармонии и глубокой силе радости,
 которую мы видим в жизни вещей.[388]"

Разве не ясно, что поэт Природы среди Камберлендских холмов, испанский аскет в своей келье и философ-платоник в своей библиотеке или аудитории взбирались на одну и ту же гору с разных сторон? Пути разные, но перспектива с вершины одна и та же. Бесполезно говорить о сговоре или безумии перед лицом такого огромного количества свидетелей, разделенных по всем признакам даты, национальности, вероисповедания, образования и окружающей среды. Монах-кармелит не был заинтересован в подтверждении показаний александрийского профессора; и ни у кого еще не хватило смелости усомниться в здравомыслии Вордсворта или Теннисона, чье описание Видения в его "Древнем мудреце", как теперь известно, является свидетельством личного опыта. У этих исследователей высот духовной жизни есть только одна общая черта — они соблюдали условия, раз и навсегда установленные для мистика в 24-м

Псалме: "Кто взойдет на гору Господню? или кто устоит на святом месте Его? Тот, у кого чистые руки и чистое сердце; кто не возносил душу свою к тщеславию и не клялся лживо. Он получит благословение от Господа и праведность от Бога своего спасения". "Земля, которая очень далека", всегда видна тем, кто взойшел на святую гору. Оно может быть расширено путем молитвы и умерщвления плоти или путем благочестивого изучения дела рук Божьих в Природе (и в эту главу я хотел бы включить не только путь, начертанный Вордсвортом, но и ту до сих пор менее протоптанную дорогу, которая должна привести физика к Богу); и, наконец, путем посвященной жизни в большом мире, который, поскольку он наиболее подвержен искушениям, возможно, по этой причине является самым благословенным из трех.[389]

О Вордсворте, как и о других мистиках, говорили, что он отводит глаза "от половины человеческой судьбы". Религиозные писатели объясняли, что заброшенная половина - это то, что находится под сенью Креста. Существование позитивного зла в мире как великого факта и вытекающая из него потребность в искуплении, по мнению многих, слишком мало признается Вордсвортом и мистицизмом в целом. Это возражение выдвигалось как с научной, так и с религиозной стороны. Многие исследователи природы придерживаются мнения, что ее законы подтверждают пессимизм, а не оптимизм. "Красная от зубов и когтей рейвина", - кричит она вопреки вере в то, что ее Создатель - Бог любви. Единственная мораль, которую она прививает, - это мораль тигра в джунглях или, в лучшем случае, мораль волчьей стаи. "Неудивительно (говорит Лотце), что ни одна природная религия не подняла своих приверженцев на какую-либо высокую ступень морали или культуры.[390]" Ответ на это заключается в том, что Природа включает в себя человека так же, как и животных, и милосердного и нравственного человека так же, как и дикаря. Физическая наука, во всяком случае, ничего не может исключить из области Природы. И христианин может сказать со всем почтением, что Природа включает в себя Христа, или, скорее, включена им Самим, Словом Божьим, которым она была создана. И Слово стало плотью, чтобы научить нас, что заместительное страдание, которое мы рассматриваем как закон Природы, есть закон Бога, вещь, не чуждая Его собственной жизни, и, следовательно, для всех одинаково являющаяся условием совершенства, а *недоведением до абсурда* существования. *Доведение до абсурда* происходит не от Природы, а от эгоистичного индивидуализма, который терпит кораблекрушение как в объективной, так и в субъективной религии. Именно потому, что тень Креста лежит по всему миру, мы можем наблюдать за работой Природы с "восхищением, надеждой и любовью", а не с ужасом и отвращением.

Религиозное возражение сводится лишь к тому, что мистицизму не удалось решить проблему зла, на которую ни одна философия никогда не нападала даже с кажущимся успехом. Однако по какой-то причине эта трудность была выдвинута против мистиков; ибо они обязаны своими принципами пытаться найти какое-то решение, и их тенденция заключалась в том, чтобы ослабить положительный характер зла до несколько опасной степени. Но если мы проанализируем обвинения, часто выдвигаемые религиозными авторами против мистицизма, мы, как правило, обнаружим, что в основе их неодобрения лежит пережиток средневекового дуализма, который желает видеть во Христе завоевателя враждебного царства. Во всяком случае, на практике великие мистики не относились легкомысленно к борьбе с законом греха в наших членах и не пытались "слегка исцелить" душевные раны.[391]

Совершенно верно, что позднейшие мистики были жизнерадостны и оптимистичны. Но те, кто обрел царство в собственном разуме и у кого достаточно силы характера, чтобы "жить разумом, а не мнением", как говорит Уичкоут (в соответствии с максимой, предвосхищенной этим

заклятым врагом мистицизма Эпикуром), вероятно, будут счастливее других людей. И, более того, Вордсворт учит нас, что почти, если не совсем, любое зло может быть настолько преобразовано "способностью, которая пребывает внутри души", что те "вмешательства, которые скрывали бы и затемняли", могут "стать случайностями помпезности и послужить для усиления ее врожденного блеска"; подобно тому, как луна, "восходящая из-за густой и высокой рощи, превращает темную вуаль в субстанцию, великолепную, как ее собственная". Таким образом, счастливый воин становится "более сострадательным" из-за ужасных сцен, свидетелем которых он вынужден быть. Указывает ли этот исцеляющий и очищающий эффект печали путь к решению проблемы зла или нет, это высокая и благородная вера, единственное утешение, которое мы не считаем насмешкой, когда попадаем в большую беду.

Таким образом, эти обвинения, по-видимому, не являются серьезным обвинением против того типа мистицизма, лучшим представителем которого является Вордсворт. Но *ондействительно* не дотягивает до идеала, который святой Иоанн представлял христианскому мистика, в том смысле, что его любовь и сочувствие к неодушевленной природе были (по крайней мере, в его поэзии) глубже, чем к человечеству. И если есть какое-либо обвинение, которое справедливо может быть выдвинуто против мистиков высшего порядка (в отличие от представителей отклоняющихся типов), я думаю, что оно заключается в следующем: они искали и находили Бога в своих собственных душах и в Природе, но не так часто в душах других мужчин и женщин: их религия была одинокой. Великую старую максиму "*Vides fratrem, vides Dominum tuum*" они помнили только в актах милосердия. Но на самом деле любовь к людям должна быть кратчайшим путем к видению Бога. Любовь, как учит нас святой Иоанн, является великим иерофантом христианских мистерий. Это дает крылья созерцанию и рассеивает тьму, скрывающую лик Бога. Когда наши эмоции глубоко взволнованы, даже Природа говорит с нами голосами, которых мы раньше не слышали; в то время как человек, лишенный человеческой привязанности, либо совершенно равнодушен к ее влиянию, либо неправильно истолковывает все ее уроки.

Одухотворяющая сила человеческой любви является спасительным принципом во многих грязных жизнях. Тевтонская цивилизация, которая черпает половину своей неугомонной энергии из идеалов, по сути антихристианских, и вкусов, в корне варварских, не может скатиться к моральному материализму благодаря высокому уровню домашней жизни. Приятное влияние домашнего очага лишает даже поклонение маммоне половины его грубости и некоторой доли его зла. Как школьного учителя, приводящего мужчин и женщин ко Христу, естественная привязанность не имеет соперников. Это в самом прямом смысле символ нашего союза с Тем, от кого названы все семьи на небесах и земле. Нет необходимости приводить тезис, с которым согласны почти все; но, возможно, стоит указать, что, хотя святой Павел чувствовал уникальную ценность христианского брака как символа мистического союза Христа и Церкви, средневековые мистики по большей части упускали эту истину из виду, которые как монахи и священники были, конечно, оторваны от семейной жизни. Романы об истинной любви, содержащиеся в Ветхом Завете, рассматривались как пророчества, облеченные в загадочный язык, или как образцы для экстатического созерцания. Вордсворт, хотя его собственный дом был счастливым, не является этим звеном в мистической цепи. Наиболее примечательную попытку сделать это можно найти в поэзии Роберта Браунинга, чей мистицизм, таким образом, дополняет мистицизм Вордсворта.[392] Он напоминает Вордсворта в том, что всегда пытается "увидеть бесконечное в вещах", но считает, что "мало что еще (кроме развития души) заслуживает изучения". Это не совсем возврат к субъективному мистицизму, поскольку

Браунинг так же хорошо, как и Гете, понимает, что если "талант лучше всего развивается в одиночестве", то характер совершенствуется только "в потоке мира". Для него трения активной жизни и особенно переживание человеческой любви необходимы для осознания Божественного в человеке. Вполне в духе святого Иоанна он спрашивает: "Как может быть безопасным тот путь, который с самого начала порождает беспечность к человеческой любви?" "Не лишай себя человеческого блага ... существуют странные наказания для тех, "кто так поступает".[393] Одиночество - это смерть всего, кроме самой сильной добродетели, и, по мнению Браунинга, оно также лишает нас самого сильного внутреннего свидетельства существования любящего Отца на небесах. Ибо тот, кто "находит любовь полной в своей природе", не может сомневаться, что в этом, как и во всем остальном, Творец должен намного превзойти творение.[394] Поскольку, таким образом, познавая любовь, мы учимся познавать Бога, и поскольку цель жизни - познать Бога (Браунинг считает это второстепенной предпосылкой мистика), из этого следует, что любовь - это смысл жизни; и тот, кто не находит ее, "теряет то, ради чего жил, и навечно должен потерять это".[395] "Могущество любви ограничено". неразрывно связанные со всей силой и красотой в мире. Наихудшая участь, которая может выпасть на нашу долю, — это вести "ужасную спокойную жизнь, мертвую в глубине души".[396] Особенно интересен отрывок, где он выбирает образ Экхарта "искры" в центре души и придает ему новый оборот в соответствии со своим собственным мистицизмом -

"Это было бы не потому, что мой взор затуманился
Ты не смогла бы найти там любовь благодаря Ему
Который никогда не бывает обещан в искре
Он дал нам Свой огонь из всех огней и велел
Помнить, откуда он взялся, и не бояться
Пока это горит, хотя все остальное темнеет.[397]"

В нашем языке нет отдельных слов, чтобы отличить христианскую любовь ([греч.: *agapê*] — *caritas*) от сексуальной любви ([греч.: *erôs*] — *amor*); "милосердие" не утвердилось в его более широком значении. Возможно, об этом не стоит сожалеть — во всяком случае, стихи Браунинга вряд ли можно было бы перевести на какой-либо язык, в котором существует это различие. Но давайте не будем забывать, что *аскетический* элемент так же силен в Браунинге, как и в Вордсворте. Любовь, по-видимому, указывает он, не является исключением из правила, согласно которому наши радости могут состоять "из трех частей боли", ибо "там, где заканчивается боль, заканчивается и выгода".[398]

"Еще не над тобой
Будущее разразится, как сменяющие друг друга зоны
Из нескольких чудес, открытых какому-то духу
Летишь в безопасности и радости с небес на небеса;
Но ты с трудом достигнешь радости,
В то время как надежда, страх и любовь сохранят тебя человеком.[399]"

Он даже переносит этот закон в будущую жизнь и не будет иметь "радости, которая кристаллизуется навсегда". Ощущаемое несовершенство является доказательством более высокого права по рождению: [400] если мы достигли завершения нашей природы как людей,

тогда "заново начинается стремление к Богу". Эта вера в бесконечный прогресс как закон жизни очень характерна для нашего времени.[401] Иногда она принимает сомнительную форму; но вера Браунинга в реальный успех через кажущиеся разочарования — вера, *дажеоснованная* на сознании нынешней неудачи, — безусловно, является одной из самых благородных частей его религиозной философии.

Я решил закончить свой обзор христианского мистицизма этими двумя английскими поэтами. Вряд ли было бы уместно в этом месте обсуждать доктрину Карлейля о символах как "одеянии" религиозной и других видов истины. Его философии недостает некоторых существенных черт мистицизма, и ее вряд ли можно назвать христианской, не слишком растягивая это слово. И Эмерсон, когда он имеет дело с религией, является очень ненадежным проводником. Великий американский мистик, чей прекрасный характер был таким же благородным даром человечеству, как и его писания, более, чем кто-либо из тех, кого мы описали, подвержен упрекам в том, что повернулся спиной к темной стороне жизни. Отчасти из брезгливости, которая не выносила даже слышать о телесных недугах, отчасти из естественного оптимизма жителя новой страны, а отчасти потому, что он взял за принцип сохранять невозмутимую жизнерадостность и безмятежность, он закрывал глаза на боль, смерть и грех даже решительнее, чем Гете. Оптимизм, построенный на этом фундаменте, не несет в себе утешения для пораженного сердца. Сказать, что "зло - это только добро в процессе становления", - значит повторить древнюю и дискредитировавшую себя попытку разгадать великую загадку. И утверждать, что в этом мире по отношению к отдельным людям царит совершенная справедливость, - это, конечно, просто мечты. Более того, мы вряд ли можем оправдать его за игру с пантеистическим мистицизмом восточного типа, не видя или не заботясь о том, к чему логически ведут такие рассуждения. "Внутри человека, - говорит он нам, - находится душа целого, мудрое безмолвие, вселенская красота, с которой *равно* связана каждая часть и частица - вечное Единое". Это подлинный пантеизм, который должен нести в себе доктрину о том, что все действия одинаково хороши, плохи или безразличны. Эмерсон говорит, что жена удерживала его от антиномианства; но это значит отказаться от защиты своей философии. Он также отличается от христианства и соглашается со многими гегельянцами в учении о том, что Бог, "Сверхдуша", достигает самосознания только в человеке; и это, в сочетании с его отрицанием *степеней* Божественной имманентности, приводит его к самообожествлению высокомерного и шокирующего рода, которое мы находим у персидских суфиев и у некоторых еретических мистиков средневековья. "Я, несовершенный, обожаю свое собственное Совершенство. Я восприимчив к великой душе. Я становлюсь прозрачным глазным яблоком. Я ничто. Я вижу все. Потоки вселенского Существа циркулируют через меня. Я - часть Бога"; и многое другое в том же духе. Это не язык тех, кто поднялся по мистической лестнице, вместо того чтобы просто писать об этом. Это гораздо более неприемлемо, чем смелые фразы мистиков четырнадцатого века об обожествлении, которые я процитировал в своей пятой лекции; потому что для них вступление в Божественную славу является конечной наградой, которую можно достичь только "всевозможными упражнениями"; в то время как для Эмерсона это, кажется, уже существующее состояние, которое мы можем осознать простым актом интеллектуального постижения. И фраза "Человек есть часть Бога", — как если бы Божественный Дух был *разделен* между органами, которые выражают его различную деятельность, — была осуждена всеми великими спекулятивными мистиками, начиная с Плотина. Эмерсон, пожалуй, лучше всего проявляет себя, когда применяет свой идеализм к любви и дружбе. Одухотворяющее и просветляющее влияние чистого товарищества никогда не было выражено лучше и с большей

религиозностью. И хотя необходимо остерегаться очень опасной тенденции некоторых положений его учения, нам есть чему поучиться у храброго и безмятежного философа, чьим первым изречением было: "Выходи на лазурь; люби день", и который на протяжении всей своей жизни неуклонно сосредоточивал свои мысли на том, что чисто, прекрасно, благородно и заслуживает внимания.

Конструктивная задача, стоящая перед следующим столетием, состоит, если можно так выразиться без самонадеянности, в одухотворении науки, подобно тому, как уже одухотворены мораль и искусство. Видение Бога должно представляться нам как тройная звезда истины, красоты и добродетели. [402] Это три объекта всех человеческих устремлений; и наши сердца никогда не обретут мира, пока все три одинаково не упокоятся в Боге. Красота - главный посредник между добром и истиной; [403] и вот почему великие поэты были также пророками. Но наука в настоящее время отстает; она не нашла своего Бога; и в значительной степени это связано с "беспокойством века". Многое уже было сделано в правильном направлении богословами, философами и физиками, и еще больше, возможно, великими поэтами, которые искренне стремились увидеть духовную подоплеку, лежащую за абстракциями материалистической науки. Но многое еще предстоит сделать. Мы можем согласиться с Хинтоном в том, что "позитивизм носит в своем лоне новый платонизм"; но ребенок еще не появился на свет. [404]

Между тем, особая работа, возложенная на Англиканскую церковь, по-видимому, заключается в развитии *иоаннианского* христианства, которое должно быть одновременно католическим и евангелическим, не будучи ни римским, ни протестантским. Было убедительно доказано, что ни католицизм, ни протестантизм, рассматриваемые как альтернативы, не обладают достаточным количеством истины, чтобы удовлетворить религиозные потребности наших дней. Но разве не вероятно, что, поскольку богословие Четвертого Евангелия действовало как примиряющий принцип между противоборствующими секциями в ранней Церкви, можно обнаружить, что оно содержит учение, наиболее необходимое обеим сторонам в нашем собственном общении? У Святых Иоанна и Павла мы находим все принципы здорового и трезвого христианского мистицизма; и именно к этим "свежим источникам" духовной жизни мы должны обратиться, если Церковь хочет обновить свою молодость.

В своей второй лекции я попытался проанализировать основные элементы христианского мистицизма, которые можно найти у святого Павла и святого Иоанна. Но поскольку в более поздних Лекциях я был вынужден черпать информацию из менее чистых источников, и поскольку, более того, я больше всего стремлюсь не оставить впечатления, что я защищаю расплывчатую духовность, умеренную рационализмом, я попытаюсь в нескольких словах извиняющимся образом определить свою позицию, хотя я хорошо понимаю, что это опасная и трудная задача.

Принцип "Вера в настоящее искусство" применим к тем, кто отличился личной святостью, в той же степени, что и к лидерам в любой другой области передового опыта. Даже имея дело с родственными искусствами, мы не приглашаем поэтов судить о музыке, а скульпторов - об архитектуре. Тогда нам не нужно беспокоиться, если мы время от времени встречаем людей, прославленных в других областях, которые столь же нечувствительны к религии, как и к поэзии. Наше почтение к характеру и гению Чарльза Дарвина не должно побуждать нас откладывать в сторону ни нашего Шекспира, ни наш Новый Завет. [405] Люди, к которым мы, естественно,

обращаемся как к нашим лучшим авторитетам в духовных вопросах, - это те, кто, по-видимому, был наделен "animanaturaliter Christiana" и которые посвятили всю свою жизнь служению Богу и подражанию Христу.

Теперь мы обнаружим, что эти люди признанной и выдающейся святости очень близко сходятся в том, что они говорят нам о Боге. Они говорят нам, что постепенно пришли к непоколебимому убеждению, основанному не на умозаключениях, а на непосредственном опыте, что Бог - это Дух, с которым человеческий дух может поддерживать общение; что в Нем сочетается все, что они могут вообразить о добре, истине и красоте; что они могут видеть Его следы повсюду в природе и ощущать Его присутствие в себе как саму суть своей жизни, так что по мере того, как они приходят в себя, они приходят и к Нему. Они говорят нам, что то, что отделяет нас от Него и от счастья, - это, во-первых, эгоизм во всех его формах; и, во-вторых, чувственность во всех ее формах; что это пути тьмы и смерти, которые скрывают от нас лик Божий; в то время как путь праведных подобен сияющему свету, который сияет все больше и больше до наступления совершенного дня. Пока они с трудом поднимались по узкому пути, Дух говорил им о Христе и просветлял их разум до тех пор, пока они, по крайней мере, не познавать любовь Христову, которая превосходит всякое познание, и наполняться всей полнотой Божьей.В

Пока эта позиция неопровержима. Но масштаб аргументации, конечно, имеет свои фиксированные пределы. Внутренний свет может свидетельствовать только о духовных истинах. Оно всегда говорит в настоящем времени; оно не может гарантировать какого-либо исторического события, прошлого или будущего. Оно не может гарантировать ни евангельской истории, ни будущего суда. Это может сказать нам, что Христос воскрес и что Он жив во веки веков, но не о том, что Он воскрес снова на третий день. Это может сказать нам, что врата вечной жизни открыты, но не о том, что мертвые воскреснут нетленными. У нас есть другие способности для исследования свидетельств прошлых событий; внутренний свет не может подтвердить их немедленно, хотя он может оказать мощную поддержку внешним свидетельствам. Ибо, хотя мы не в том положении, чтобы догматизировать отношения временного к вечному, один факт, по—видимому, бросается в глаза: *для нас* эти два явления связаны друг с другом. Если, когда мы читаем Евангелия, "сам Дух свидетельствует нашему духу", что здесь содержатся слова о вечной жизни и характере, который единственный в истории абсолютно безупречен, тогда для нас естественно верить, что в тот момент времени имело место Воплощение Самого Слова Божьего. То, что откровение Христа является абсолютным откровением, является догматическим утверждением, которое, строго говоря, мог сделать только Абсолют. Что мы имеем в виду под этим, так это то, что по прошествии двух тысяч лет мы не в состоянии представить, чтобы оно когда-либо было заменено каким-либо конкретным. И если кто-то сочтет это недостаточным, ему может быть предложено объяснить, какая более высокая степень уверенности находится в пределах нашей досягаемости. Что касается будущей жизни, то то же самое соображение может помочь нам понять, почему Церковь цеплялась за веру в буквальное второе пришествие Христа, чтобы провозгласить судьбу всего человечества. Но Сам наш Господь учил нас, что в "том дне и том часе" сокрыта более непостижимая тайна, чем даже Он Сам, как человек, мог бы раскрыть.

Есть еще один момент, по которому я хотел бы прояснить свою позицию. Тот факт, что человеческая любовь или сочувствие является проводником, который ведет нас к сердцу жизни, открывая нам Бога, Природу и нас самих, является доказательством того, что часть нашей жизни связана с жизнью мира, и что если мы будем жить в этих наших истинных

отношениях, мы не умрем полностью, пока человеческие существа остаются живыми на этой земле. Прогресс человечества, уменьшение греха и страданий, наступление царства Христа на земле — это вопросы, в которых у нас есть *личный* интерес. Сильное желание, которое мы чувствуем — и лучшие из нас чувствуют его сильнее всего, — чтобы человеческая раса могла быть лучше, мудрее и счастливее в будущем, чем они есть сейчас или были в прошлом, не связано ни с ложной ассоциацией идей, ни с чистым бескорыстием. В каком-то смысле смерть не была бы для нас концом всего, даже если бы в этой жизни только у нас была надежда на Христа.

Но когда эта утешительная и вдохновляющая мысль ложится в основу нового хилиазма — веры в тысячелетие совершенного человечества на этой земле, и когда эта вера заменяется христианской верой в вечную жизнь за пределами нашего времени и места, необходимо возразить, что эта вера полностью не удовлетворяет законным надеждам человеческой расы, что это плохая философия и что она категорически противоречит тому, что наука говорит нам о судьбе мира и человечества. Человеческий дух бьется о прутья самого пространства и времени и никогда не сможет удовлетвориться никакой земной утопией. Наш истинный дом должен находиться в какой-то высшей сфере существования, над противоречиями, которые делают для нас невозможным верить, что время и пространство являются абсолютными реальностями, и вне досягаемости неизбежной катастрофы, которую следующий ледниковый период должен навлечь на человеческую расу.[406] Этот мир пространства и времени должен напоминать небеса, насколько это возможно; но установлен определенный предел объему Божественного плана, который может быть реализован в этих условиях. Наши сердца говорят нам о более высокой форме существования, в которой обреченность на смерть не просто отсрочена, но и отменена. Этот вечный мир мы видим здесь как бы сквозь темное стекло: в лучшем случае мы можем уловить лишь окраины Божьих путей и услышать слабый шепот Его голоса; но мы убеждены, что, хотя наш земной дом разрушен (как он и должен быть разрушен), у нас есть дом, нерукотворный, вечный на небесах. В этой надежде мы можем включить все творение; и верить, что каким-то образом, не более и не менее непостижимым, чем освобождение, которого мы ожидаем для себя, все Божьи создания, в соответствии с их различными способностями, могут быть освобождены от уз тления и участвовать в окончательной победе над смертью и грехом. Я твердо верю, что эта вера в бессмертие, хотя и бесформенная и неосязаемая, как воздух, которым мы дышим, и неспособная к определенному представлению, кроме как в неадекватных и противоречивых символах, тем не менее восседает на троне в центре нашего существа, и что те, кто неуклонно привязывался к высшему и жил воскресшей жизнью даже на земле, получают в себе уверенность, которая лишает смерть ее жала и является залогом окончательной победы над могилой.

Никто не утверждает, что мистицизм, даже в самом широком смысле, является или когда-либо может быть всем христианством. Каждая религия должна иметь как институциональный, так и мистический элемент. Точно так же, как если чувство непосредственного общения с Богом угасло, у нас будет мертвая Церковь, поклоняющаяся "мертвому Христу", как сказал в свое время квакер Фокс об англиканской церкви; так и если провидец и пророк изгонит священника, не будет ни дисциплины, ни сплоченности. Тем не менее, в настоящее время, по-видимому, наибольшая потребность заключается в том, чтобы мы вернулись к основам духовной религии. Мы не можем закрывать глаза на тот факт, что оба старых источника власти, непогрешимая Церковь и непогрешимая книга, подвергаются яростным нападкам и что наша вера нуждается в подкреплении. Они могут прийти только из глубин самого религиозного сознания; и если

призвать их оттуда, недостатка в них не будет. "Неприступная скала" - это не учреждение и не книга, а жизнь или опыт. Вера, которая является утверждением базовой личности, сама по себе является доказательством и оправданием. В нормальных условиях она всегда будет сильнее всего в самых здоровых умах. К ней нет и не может быть апелляции. Итак, если наши сердца, должным образом подготовленные к приему Божественного Гостя, наконец скажут нам: "Это я знаю, что когда я был слеп, теперь я вижу", мы можем, по словам Святого Иоанна, "иметь доверие к Богу".

Может быть выдвинуто возражение— "Но эти верования меняются и просто отражают степень просветления или его противоположность, которой достиг каждый человек". Совесть дикаря настойчиво говорит ему, что есть некоторые вещи, которые он *не должен делать*; и слепое подчинение этому "категорическому императиву" породило не только все сложные абсурдности "табу", но и такие преступления, как человеческие жертвоприношения, и веру во множество вещей, которые таковыми не являются. "Возможно, мы оставляем позади теологическую сцену, как мы уже оставили позади эти дикие суеверия". Изучение примитивных религий, как мне кажется, действительно доказывает опасность того, что религия и мораль основываются на неразумном повиновении предполагаемому откровению; но это не моя позиция. Две силы, которые уничтожают пагубные суеверия, - это знание природы и нравственное чувство; и мы вполне готовы дать волю и тому, и другому, уверенные, что и то, и другое исходит из живого Слова Божьего. Тот факт, что откровение прогрессивно, не является аргументом в пользу того, что оно не является Божественным: на самом деле, только когда свободное течение религиозной жизни перекрывается, оно превращается в болото и отравляет человеческое общество. Конечно, мы должны быть готовы признать со всем смирением, что *наши* представления о Боге, вероятно, недостойны и достаточно искажены; но это не причина, по которой мы не должны следовать свету, который у нас есть, или не доверять ему на том основании, что он *"слишком хорош"*, чтобы быть правдой".

Также было бы справедливо сказать, что этот аргумент ставит религию в зависимость просто от *чувств*. Теология, основанная на простом чувстве, (как сказал Гегель) в такой же степени противоречит богооткровенной религии, как и рациональному знанию. Тот факт, что Бог присутствует в наших чувствах, не является доказательством того, что Он существует; наши чувства включают воображение, которое не имеет соответствующей им реальности. Нет, авторитетно говорит не чувство, а *сердце* или *разум* (какой бы термин мы ни предпочли). Под сердцем или разумом я подразумеваю всю личность, действующую в согласии, в постоянном настроении мышления, желания и чувств. Жизнь духа, возможно, начинается с простого чувства и, возможно, завершится в простом чувстве, когда "с тем, что частично, будет покончено"; но во время его борьбы за то, чтобы полностью унаследовать его, он собирает в себе деятельность всех способностей, которые действуют гармонично вместе пропорционально тому, насколько организм, которому они принадлежат, находится в здоровом состоянии.

Еще раз, эта уверенность во внутреннем свете не означает, что каждый человек должен быть своим собственным пророком, своим собственным священником и своим собственным спасителем. Индивид не независим ни от Церкви, ни от Церкви исторического Христа. Но Церковь - это *живое* тело, а Воплощение и Искушение - это *живые* факты, которые все еще действуют. Они являются частью вечных замыслов Бога; и независимо от того, разыгрываются ли они в Бездне Божественной Природы, или раз навсегда в своей полноте на сцене истории,

или в миниатюре, так сказать, в вашей душе и в моей, процесс один и тот же, и огромная важность тех исторических фактов, которые подтверждают наши вероучения, обусловлена именно тем фактом, что они *не* уникальные и изолированные предзнаменования, но высшее проявление самых грандиозных и универсальных законов.

Эти соображения вполне могут оказать успокаивающее влияние на тех, кто по какой бы то ни было причине обеспокоен религиозными сомнениями. Основание Божье незыблемо, имея эту печать, Господь знает и познается теми, кто принадлежит Ему. Но мы не должны ожидать, что "религиозные трудности" когда-либо прекратятся. Каждая истина, которую мы знаем, - всего лишь оболочка более глубокой истины; и, возможно, Святому Духу есть что еще сказать нам, чего мы сейчас не можем вынести. У каждого поколения и каждого отдельного человека есть своя проблема, которая никогда раньше не ставилась в точно такой же форме: мы все должны сами добиваться своего спасения, ибо это Бог действует в нас. Если мы осознали значение этих слов Святого Павла, которые я так часто цитировал в этих Лекциях, мы не можем сомневаться в том, что, хотя сейчас мы видим как сквозь темное стекло и знаем лишь частично, однажды мы увидим нашего Вечного Отца лицом к лицу и узнаем Его так же, как знают нас.

СНОСКИ:

[Сноска 364: Гораций, *Ер.* i. 12. 19.]

[Сноска 365: [Греческий: полипоикилос софия], *Еф.* iii. 10.]

[Сноска 366: Пиндар, *Олимп.* ii. 154.]

[Footnote 367: Barine in *Revue des Deux Mondes*, April 1891.]

[Примечание 368: Последний, как и Фехнер в нашем веке, считает, что звезды - это живые организмы, "чувствительность которых полна удовольствия".]

[Сноска 369: См. "*Божественную имманентность*" Иллингворта, где цитируются этот и другие интересные отрывки. Но Сузо, конечно, *не* был "протестантским мистиком". И я не могу согласиться с автором, когда он говорит, что Лукреций не находил религиозного вдохновения в Природе. Поэт *Природы вещей* показывает себя одиноким человеком, который много размышлял среди холмов и у моря и который любил вкушать чистую прелесть весны. Отсюда к нему пришли "святая радость и ужас" ("*quædam divina voluptas atque horror*"), которые пульсируют в его великой поэме, когда он разрушает варварскую мифологию язычества, а затем, в духе скорее священника, чем философа, обращает "яркие лучи дня" на безрассудство тех, кто является рабами мира или плоти. Дух Лукреция - это дух современной науки, которая не стремится ни к материализму, ни к атеизму, что бы ни говорили ее друзья и враги.]

[Сноска 370: Христианский платонизм никогда не был изложен так прекрасно, как в упомянутом выше стихотворении Спенсера. Сравните, в частности, следующие строфы:—

Поэтому средство, которое нам дано
созерцать Его, заключается в том, чтобы смотреть на Его творения,
Которые Он создал по красоте превосходной,
И в том же виде, как в медной книге
Читать зарегистрированную в каждом уголке
Его доброту, которую провозглашает Его красота:—

Ибо все хорошее прекрасно и справедливо.

"Оттуда, собирая шлейфы совершенных спекуляций,
Чтобы укрепить крылья твоего высоко летящего разума,
Вознесись ввысь посредством небесного созерцания,
Из этого темного мира, влага которого ослепляет душу,
устреми свои взоры На это яркое Солнце славы,
Очищенные от плотного тумана бранных немощей".

Шелли резюмирует многое из Плотина в следующей строфе
"Адонаиса":—

"Единое остается; многие меняются и проходят;
Небесный свет сияет вечно; тени земли рассеиваются;
Жизнь, подобно куполу из разноцветного стекла,
окрашивает белое сияние вечности".

Сравните также начальные строки "Аластора".]

[Сноска 371: Сравните следующие предложения в книге Брэдли *"Видимость и реальность"*:
"Природа, рассматриваемая материалистически, является лишь абстракцией для
определенных целей и не обладает высокой степенью истинности или реальности. Природа
поэта обладает гораздо большим Наш принцип, что абстрактное - это нереальное,
неуклонно продвигает нас вверх В конце концов, это заставляет нас приписывать природе
наши высшие эмоции. Этот процесс может прекратиться только тогда, когда природа
полностью поглощена духом, и на каждой стадии процесса мы обнаруживаем увеличение
реальности".]

[Сноска 372: "Прелюдия", viii. 340 кв.]

[Сноска 373: "Прелюдия", viii. 668.]

[Сноска 374: Ларошфуко.]

[Сноска 375: Эти слова из "Комуса" Мильтона Хэзлитт применил к
Вордсворту.]

[Сноска 376: "Прелюдия", iv. 1207-1229. Аскетический элемент в этике Вордсворта ни в коем
случае не должен быть забыт теми, кто завидует его смелому и невозмутимому взгляду на жизнь.
Как превосходно говорит Хаттон (Эссе, стр. 81), "в каждой строке его поэзии присутствует воля и
самоуправление, и его лучшие мысли проистекают из постоянного сопротивления, которое он
противопоставляет приливам и отливам обычных желаний и сожалений. Он завоевывает землю
дюйм за дюймом со всем унылым и ленивым настроением, а также часто с проявлениями
бесцеремонной и расточительной радости, превращая поражение в победу, а победу в
поражение ". Посмотрите весь отрывок.]

[Сноска 377: "Прелюдия", vi. 604-608.]

[Сноска 378: "Ошибка. Сонеты", xii.]

[Сноска 379: Смотрите Эссе, в котором он рассказывает о Макферсоне: "В природе все различно, но ничто не определено в абсолютное независимое единство. В работах Макферсона все с точностью до наоборот — все определено, изолировано, смещено, омертвело — и в то же время ничего отчетливого".]

[Сноска 380: "Экскурсия", ст. 500-514.]

[Сноска 381: Шелли, чей идеализм был смешан с байронической мизантропией, это показалось откровенным богохульством. "И в мире не было ничего, что он мог бы одобрить".]

[Сноска 382: "Прелюдия", xiv. 192. Психология Вордсворта очень интересна. "Воображение" для него ("Разные сонеты", xxxv.) - "великолепная способность", функция которой заключается в возвышении ума, способного не только рассуждать; "ей принадлежит сорвать амарантовый цветок Веры" и "окрасить темные тучи жизни восточными лучами". Эта способность одновременно "больше, чем разум", и идентична "Разуму в ее самом возвышенном настроении". Я сказал (стр. 21), что "мистицизм - это разум, применяемый к сфере, стоящей выше рационализма", и это, по-видимому, в точности соответствует доктрине Вордсворта.]

[Сноска 383: "Сонеты на реке Даддон", xxxiv.]

[Сноска 384: "Строки, написанные над аббатством Тинтерн", 95-102.]

[Сноска 385: "Ошибка. Сонеты", xxxiii.]

[Сноска 386: "Прелюдия", xiv. 112-129.]

[Сноска 387: "Прелюдия", ii. 396-418.]

[Сноска 388: "Строки, написанные над аббатством Тинтерн", 35-48.]

[Сноска 389: Мистицизм Вордсворта содержит несколько второстепенных элементов, ценность которых более сомнительна. "Эхо из могилы", которое иногда улавливает "внутреннее ухо", дорого большинству из нас; но мы не должны быть слишком уверены, что они всегда исходят от Бога. Еще меньше мы можем быть уверены в том, что предчувствия - это "инстинкты, рожденные небесами". Опять же, когда одинокий мыслитель чувствует себя окруженным "огромными и могучими формами, которые движутся не так, как живые люди", это признак того, что "смутное и неопределенное ощущение неизвестных способов существования" начало не совсем благотворно воздействовать на его воображение. И доктрина о предсуществовании, которая фигурирует в знаменитой Оде, - это та доктрина, которую до сих пор было невозможно включить в схему христианских верований, хотя многие христианские мыслители забавлялись с ней. Возможно, истинный урок этой Оды заключается в том, что детская любовь к природе, какой бы прекрасной и невинной она ни была, должна умереть и родиться заново в сознании взрослого человека. О том, что Вордсворт сам прошел через этот опыт, мы знаем из других отрывков в его произведениях. В его случае, во всяком случае, "свет обычного дня" был, по крайней мере на какое-то время, более ярким, чем могли быть розовые оттенки его детского воображения; и, кажется, нет причин придерживаться мрачного мнения, что духовное озарение обязательно

становится тусклее по мере того, как мы удаляемся от наших колыбелей и приближаемся к могилам. То, что подводит нас с возрастом, - это всего лишь тот вид видения, который аналогичен "утешениям", о которых монашеские мистики часто говорят как о привилегии начинающих. Амиэль выражает точно такое же сожаление, как и Вордсворт: "Смогу ли я когда-нибудь снова насладиться этими чудесными грезами минувших дней?..." Смотрите Весь абзац на стр. 32 перевода миссис Хамфри Уорд.]

[Сноска 390: На эти возражения настаивает Лотце, и не только отъявленные пессимисты. Лотце ненавидит то, что он называет "сентиментальным символизмом", потому что это противоречит его монадистическим доктринам. Я осмелюсь сказать, что любая философия, которая отделяет человека как существа *sui generis* от остальной Природы, неизбежно погружается либо в акосмизм, либо в манихейский дуализм.]

[Сноска 391: Здесь, пожалуй, лучше всего обратить внимание на мистический трактат Джеймса Хинтона, озаглавленный "*Человек и место его обитания*", который примечателен главным образом своей попыткой решить проблему зла. Этот писатель доводит до крайности излюбленную мистическую доктрину о том, что мы окружаем себя миром по нашему собственному подобию, и считает, что все зло, которое мы видим в Природе, является "проекцией нашей собственной мертвенности". Помимо маловероятности теории, которая делает человека — "крышу и венец всего сущего" — единственным больным и диссонирующим элементом во вселенной, автор делает себя открытым для фатального ответа: "Значит, Христос не видел греха или зла в мире?" Доктрины о жертве (заместительном страдании) как благословенном законе Природы ("тайна вселенной познается на Голгофе") и о необходимости уничтожения "я" как принципа зла выдвигаются с резкой и неестественной строгостью. Наш благословенный Господь не возлагал на нас такого ярма, и человеческая природа не согласится нести его. "Искупление" мира любовью гораздо лучше описано Р.Л. Неттлшипом в отрывке, который, как мне кажется, раскрывает саму суть христианского мистицизма в его социальном аспекте. "Предположим, что все человеческие существа постоянно испытывали друг к другу те чувства, которые они сейчас время от времени испытывают к тем, кого любят больше всего на свете. Вся боль мира была бы поглощена творением добра. Настолько, насколько мы можем себе представить такое состояние, это было бы одно, в котором не будет людей вообще, а вселенского бытия и для другого; где существо приняло форму сознания, было бы сознание "другой", который был также "себя" — это общее сознание. Таково было бы "искупление" мира".]

[Сноска 392: Чарльз Кингсли - еще один мистик той же школы.]

[Сноска 393: Браунинг, *Парацельс*, Акт i.]

[Сноска 394: Браунинг, "Саул", xvii.]

[Сноска 395: Браунинг, "Кристина".]

[Сноска 396: Браунинг, "Канун Рождества и день Пасхи", xxx., xxxiii.]

[Сноска 397: Браунинг, "*Любая жена любому мужу*".]

[Сноска 398: Сравните хорошо известное предложение Платона: [Греческий: "альгедонон кай один гиньетай", "фелея, или гар ойон те все адикиас апаллаттестхай"].]

[Сноска 399: Браунинг, *Парацельс*.]

[Сноска 400: Сравните с Паскалем: "Никто не недоволен тем, что он не король, за исключением свергнутого короля".]

[Сноска 401: У Теннисона это почти так же заметно, как и у Браунинга: "Дай ей возможность жить дальше и не умирать" - вот его пожелание человеческой душе.]

[Сноска 402: Я написал эти слова до публикации *Проповедей* директора Кэрда, которые содержат, по моему мнению, самую мощную защиту того, что я назвал христианским мистицизмом, из всех появившихся со времен Уильяма Лоу. На стр. 14 он говорит: "Во всем хорошем, справедливом и святом есть духовное познание, которое предшествует тому знанию, которое передает разум, и не зависит от него". Он показывает, как при созерцании природы "через орган, более глубокий, чем интеллектуальная мысль", "откровение материальной красоты вливается в душу". "И точно так же происходит постижение Бога и Божественных вещей, которое приходит к духу как живая реальность, которую он немедленно и интуитивно воспринимает". ... "Существует способность души, с помощью которой истины религии могут быть постигнуты и усвоены". Прочтите всю проповедь, озаглавленную "*Что такое религия?*" и многие другие части книги.]

[Сноска 403: ср. Гегель (*Философия религии*, том ii, стр. 8): "Прекрасное - это, по сути, Духовное, познающее себя чувственно, представляющее себя в чувственном конкретном существовании, но таким образом, что это существование целиком и полностью пронизано Духовным, так что чувственное не является независимым, но имеет свое значение исключительно в Духовном и через Духовное, и проявляет не себя, а Духовное".]

[Сноска 404: Возможно, следует сделать некоторую ссылку на *Естественный закон Драммонда в духовном мире*. Но мистицизм скорее стремится найти духовный закон в мире природы — и какой-нибудь лучший закон, чем кальвинизм Драммонда. (И я не могу отделаться от мысли, что, хотя эволюция многое объясняет и ничему не противоречит в христианстве, она рискует оказаться *фатальным исходом* для многих, особенно для тех, кто склонен к идеалистическому пантеизму. В Боге не может быть прогресса или развитости, и космический процесс, каким мы его знаем, не может иметь более высокой степени реальности, чем категории времени и места, в которых он проявляется. Что же касается тысячелетия совершенного человечества на этой земле, о котором мечтают некоторые позитивисты и другие, — христианству нечего сказать против этого, но науке есть что возразить.) См. ниже, стр. 328.]

[Сноска 405: В "Жизни Чарльза Дарвина" есть интересное письмо, в котором он сетует на постепенное угасание своего вкуса к поэзии, поскольку его разум превратился всего лишь в "машину для оттачивания общих законов" из массы наблюдений. Упадок религиозного *чувства* у многих людей с высокой репутацией может быть объяснен таким же образом. По-настоящему великий человек осознает жертву, которую он приносит. "Это проклятое зло для человека, - писал Дарвин Хукеру, - быть настолько поглощенным каким-либо предметом, как я своим". Обычный человек *не* осознает этого: он достигает того, чего желает его сердце, если он достаточно усердно работает, и Бог вместе с этим посылает в его душу худобу.]

[Сноска 406: метафизическая проблема реальности времени по отношению к эволюции настолько тесно связана со спекулятивным мистицизмом, что я был вынужден высказать по ней свое собственное мнение. Это, конечно, один из самых острых вопросов философии в настоящее время; и я не мог бы позволить себе дискутировать по нему, даже если бы обладал необходимыми знаниями и способностями. Лучшее обсуждение этого, которое я знаю, находится в "*Исследованиях М'Таггарта по гегелевской диалектике*", стр. 159-202. Ср. Примечание на стр. 23.]

ПРИЛОЖЕНИЯ

ПРИЛОЖЕНИЕ А

Определения понятий "Мистицизм" и "Мистическое богословие"

Следующие определения даны только в качестве образцов. Список можно было бы сделать намного длиннее, цитируя других римско-католических богословов, но их определения по большей части достаточно хорошо согласуются с теми, которые я переписал у Кордериуса, Иоанна Иисуса Марии и Герсона.

1. *Corderius*. "Theologia mystica est sapientia experimentalis, Dei affectiva, divinitus infusa, quæ mentem ab omni inordinatione puram per actus supernaturales fidei spei et caritatis cum Deo intime coniungit.... Mystica theologia, si vim nominis attendas, designat quandam sacram et arcanam de Deo divinisque rebus notitiam."

2. *Иоанн - Иисус Мария*. "[Theologia mystica] est cælestis quædam Dei notitia per unionem voluntatis Deo inhærentis elicita vel lumine cælitus immisso producta."

3. *Бонавентура* (усыновлен также Джерсоном). "Est animi extensio in Deum per amoris desiderium."

4. *Джерсон*. "Theologia mystica est motio anagogica in Deum per amorem fervidum et purum. Aliter sic: Theologia mystica est experimentalis cognitio habita de Deo per amoris unitivi complexum. Aliter sic: est sapientia, id est sapida notio habita de Deo, dum ei supremus apex affectivæ potentiæ rationalis per amorem iungitur et unitur."

5. *Скармелли*. "La theologia mistica sperimentale, secondo il suo atto principale e più proprio, è una notizia pura di Dio che l' anima d'ordinario riceve nella caligine luminosa, o per di meglio nel chiaro oscuro d' un' alta contemplazione, insieme con un amore sperimentale sì intimo, che la fa perdere tutta a sè stessa per unirla e trasformarla in Dio."

6. *Рубен*. "La théologie mystique, au point de vue subjectif et expérimental, nous semble pouvoir être définie: une attraction surnaturelle et passive de l'âme vers Dieu, provenant d'une illumination et d'un embrasement intérieurs, qui préviennent la réflexion, surpassent l'effort humain, et peuvent avoir sur le corps un retentissement merveilleux et irrésistible.... Au point de vue doctrinal objectif, la mystique peut se définir: la science qui traite des phénomènes surnaturels, qui préparent, accompagnent, et suivent l'attraction passive des âmes vers Dieu et par Dieu, c'est à dire la contemplation divine; qui les coordonne et les justifie par l'autorité de l'Écriture, des docteurs et de la raison; les distingue des phénomènes parallèles dus à l'action de Satan, et des faits analogues purement naturels; enfin, qui

trace des règles pratiques pour la conduite des âmes dans ces ascensions sublimes mais périlleuses."

7. *L'Abbé Migne*. "La mystique est la science d'état sur naturel de l'âme humaine manifesté dans le corps et dans l'ordre des choses visibles par des effets également surnaturels."

В этих схоластических и современных римско-католических определениях мы можем заметить (а), что более ранние определения дополняют, не противореча друг другу, представляя различные аспекты мистицизма как экспериментальной науки, как живой жертвы воли, как озарения свыше и как проявления горячей преданности; (б) что символический или объективный мистицизм не признается; (в) что резкое различие между естественным и сверхъестественным, проводимое схоластическими мистиками, несет в себе тягу к физическим "мистическим явлениям" для поддержки веры в сверхъестественное вмешательство. Эти чудеса, хотя и не упомянутые в предыдущих определениях, стали считаться неотъемлемой частью мистицизма, так что Минье и Риббе включают их в свои определения; (д) наконец, те, кто придерживается такого взгляда на "божественную мистику", вынуждены признавать наряду с истинными мистическими фактами параллельный класс "дьявольских контрафактов".

8. *Von Hartmann*. "Мистицизм - это наполнение сознания содержанием (чувством, мыслью, желанием) путем произвольного появления его из бессознательного".

Гипостазия бессознательного фон Гартмана часто и справедливо подвергалась критике. Но его глава о мистицизме имеет огромную ценность. Он начинает с вопроса: "Что такое *существо* мистицизма?" и показывает, что это не квиетизм (опровергаемый мистиками вроде Беме и многими активными реформаторами), и не экстаз (который, как правило, патологичен), и не аскетизм, и не аллегоризм, и не фантастический символизм, и не неясность выражений, и не религия в целом, и не суеверие, и не сумма этих вещей. Это полезно само по себе и имеет высокую ценность как для отдельных людей, так и для всей расы. Она подготовила к появлению Евангелия от святого Иоанна, к восстанию против засушливой схоластики средневековья, к Реформации и к современной немецкой философии. Он показывает мистический элемент в Хамане, Якоби, Фихте и Шеллинге и с одобрением цитирует описание "интеллектуальной интуиции", данное последним. Мы не должны говорить о мышлении как об антитезе опыту, "ибо мысль (включая непосредственное или мистическое знание) сама по себе является опытом". Это знание не получено из чувственного восприятия, сознательная воля не имеет к нему никакого отношения, "оно могло возникнуть только по вдохновению из Бессознательного". Он распространил бы название мистика на "выдающихся гениев искусства, которые обязаны своими произведениями вдохновению гения, а не работе своего сознания (например, Фидия, Эсхила, Рафаэля, Бетховена)", и даже на каждого "по-настоящему оригинального" философа, ибо каждая высокая мысль была впервые постигнута взглядом гения. Более того, отношение индивида к Абсолюту, являющееся существенной темой философии, может быть *только* постигнуто мистически. "Это чувство является содержанием мистицизма [греч. *kat exochên*], потому что оно находит свое существование *только* в нем". Затем он с большой силой показывает, как религиозные и философские системы имеют полную доказательную силу только для немногих, кто способен мистически воспроизвести в себе лежащие в их основе предположения, истинность которых может быть постигнута только мистически.

"Следовательно, те системы, которые нравятся большинству приверженцев, просто самые

бедные из всех и самые нефилософские (например, материализм и рационалистический теизм)".

9. *Du Prel*. "Если "я" не полностью содержится в самосознании, если человек является существом, раздвоенным порогом чувствительности, тогда возможен мистицизм; и если порог чувствительности подвижен, тогда мистицизм необходим". "Мистические феномены душевной жизни являются предвосхищением биологического процесса". "Душа - это наш дух внутри самосознания, дух - это душа за пределами самосознания".

Это определение, с которым следует сравнить отрывок из Дж.П. Ритчера, процитированный в Лекции I., предполагает, что мистицизм можно рассматривать как раздел экспериментальной психологии. Дю Прель придает большое значение сомнамбулизму и другим родственным психическим явлениям, которые (как он думает) дают нам представление о внутреннем мире нашего Эго, во многом отличающемся от нашего бодрствующего сознания. "Как луна поворачивается к нам только наполовину своего шара, так и наше Эго". Он проводит различие между Эго и субъектом. Первое исчезнет со смертью. Она возникает в результате свободного действия субъекта, который входит во временной процесс как дисциплина. "Самосознающее Эго является проекцией трансцендентального субъекта и напоминает его". "Мы должны рассматривать это земное существование как преходящую феноменальную форму в соответствии с нашими трансцендентальными интересами". "Совесть - это трансцендентальная природа". (Это последнее предложение наводит на мысли, представляющие большой интерес.) Дю Прель показывает, как пессимизм Шопенгауэра может быть положен в основу более высокого оптимизма. "Путь биологического прогресса ведет к слиянию Эго с субъектом". "Биологическая цель расы совпадает с трансцендентальной целью индивидуума". "Все содержание Этики заключается в том, что Эго должно служить Субъекту". Опыт разочарования показывает, что земная жизнь не имеет ценности сама по себе и является лишь средством достижения цели; из этого следует, что делать удовольствие своей целью - единственная фатальная ошибка в жизни. К этим мыслям примешиваются гораздо менее ценные рассуждения; ибо я не могу согласиться с Дю Прелем в том, что мы многое узнаем о высших и более глубоких способах жизни, изучая ненормальные состояния сознания.

10. *Гете*. "Мистицизм - это схоластика сердца, диалектика чувств".

11. *Ноак*. "Мистицизм - это бесформенная спекуляция".

Определение Ноака, возможно, сформулировано не очень удачно, поскольку сущность мистицизма - не спекуляция, а интуиция; и когда он начинает спекулировать, он вынужден сразу же принимать для себя "формы". Даже конечная цель *via negativa* понимается как "своего рода форма бесформенности". Определение Гете рассматривает мистицизм как систему религии или философии и с этой точки зрения точно описывает его.

12. *Эвальд*. "Мистическое богословие начинается с утверждения, что человек отпал от Бога и жаждет снова соединиться с Ним".

13. *Каноник Овертон*. "То, что мы носим в себе образ Божий, является отправной точкой, можно сказать, почти постулатом всего мистицизма. Полное единение души с Богом - вот цель всякого мистицизма".

14. *Pfleiderer*. "Мистицизм - это непосредственное чувство единства "я" с Богом; следовательно, это не что иное, как фундаментальное чувство религии, религиозная жизнь в самом ее сердце и средоточии. Но что делает мистическое особой тенденцией внутри религии, так это стремление зафиксировать непосредственность жизни в Боге как таковом, абстрагируясь от всех вмешивающихся помощников и каналов чего бы то ни было, и найти постоянное пристанище в абстрактной внутренней жизни благочестивого чувства. В этом опьянении Богом, в котором "я" и мир одинаково забыты, субъект осознает, что обладает высшей и полнейшей истиной; но этой истиной он обладает только в совершенно неразвитой, простой и обнаженной форме монотонного чувства; та истина, которой обладает субъект, не заполняется никаким определением, в котором простое единство могло бы раскрыться само по себе, и поэтому ему недостает ясности знания, которая достигается только тогда, когда мысль гармонизирует различия с единством".

15. *Профессор А. Сет*. "Мистицизм - это фаза мысли или, скорее, возможно, чувства, которое по самой своей природе вряд ли поддается точному определению. Это проявляется в связи со стремлением человеческого разума постичь Божественную сущность или предельную реальность вещей и насладиться блаженством действительного общения с высшим. Первая - это философская сторона мистицизма; вторая - его религиозная сторона. Мысль, которая наиболее интенсивно присутствует у мистика, - это мысль о высшей, всепроникающей и пребывающей в нем Силе, в которой все вещи едины. Следовательно, спекулятивные высказывания мистицизма всегда носят более или менее пантеистический характер. С практической стороны, мистицизм поддерживает возможность прямого общения с этим Существом существ. Бог перестает быть объектом и становится переживанием".

За этим тщательно сформулированным утверждением о сущности мистицизма следует враждебная критика. Профессор Сет считает квиетизм истинным выводом из посылок мистика. "Характерно для мистицизма то, что он не проводит различия между тем, что является метафорическим, и тем, что поддается буквальному толкованию. Следовательно, он склонен трактовать отношения этической гармонии так, как если бы они были отношениями субстанциальной идентичности или химического синтеза; и, буквально понимая чувственный язык религиозных чувств, он ставит перед индивидом цель не что иное, как взаимопроникновение сущности. И поскольку эта цель недостижима, пока сохраняются разум и самосознание, мистик начинает рассматривать их как препятствия, которые следует отбросить ... Следовательно, мистицизм требует способности, стоящей выше разума, с помощью которой субъект должен быть помещен в непосредственное и полное единение с объектом своего желания, единение, в котором исчезло самосознание и в котором, следовательно, субъект и объект являются одним целым". На это, я думаю, мистик мог бы ответить: "Я хорошо знаю, что взаимопроникновение и поглощение - это слова, которые принадлежат категории пространства и являются всего лишь метафорами или символами отношения души к Богу; но отделенность, непроницаемость и изолированность, которые вы утверждаете оэго, принадлежат к той же категории и ничуть не менее метафоричны. Вопрос в том, какой из двух наборов слов лучше всего выражает отношение искупленной души к своему Искупителю? По моему мнению, ваша фраза "этическая гармония" совершенно неадекватна, в то время как новозаветные выражения "членство", "союз", "пребывание внутри" настолько адекватны, насколько это возможно словами. Остальная часть критики направлена против "негативного пути", который я не желаю защищать, поскольку не могу признать, что он логически вытекает из первых принципов мистицизма.

16. *Récéjac*. "Мистицизм - это тенденция приближаться к Абсолюту морально и с помощью символов".

Очень интересный *Очерк о фундаментах мистического познания* Речейака имеет большое достоинство в том, что он подчеркивает символический характер всех мистических явлений и ставит все подобные переживания на их истинное место, не считая их ни галлюцинациями, ни вторжениями в естественный порядок вещей, но символами высшей реальности. "Les apparitions et autres phénomènes mystiques n'existent que dans l'esprit du voyant, et ne perdent rien pour cela de leur prix ni de leur vérité.... Et alors n'y a-t-il pas au fond des symboles autant d'être que sous les phénomènes? Bien plus encore: car l'être phénoménal, le réel, se pose dans la conscience par un enchaînement de faits tellement successif que nous ne tenons jamais 'le même'; tandis que sous les symboles, si nous tenons quelque chose, c'est l'identique et le permanent." Реседжак также с большой силой настаивает на том, что движущей силой мистицизма является не любопытство и не корысть, а любовь: вторжение чуждых мотивов сразу же становится для него фатальным. "Его логика состоит в уверенности в рациональности морального сознания и его желаний". Это согласуется с тем, что я сказал — что Разум является или должен быть логикой всей нашей личности, и что если Разум определяется таким образом, он не вступает в конфликт с мистицизмом. Речейаку также есть что сказать о свободе воли и детерминизме. Он говорит, что мистицизм - это союз между Практическим Разумом (который он отождествляет с "свободой") и Воображением. "Детерминизм противоположен не "Свободе", а "безразличию". Свобода, как говорит Фуйе, есть лишь высшая форма детерминизма". "Современная идея свободы и мистическая концепция Божественной воли могут быть согласованы таким же образом, как вдохновение и разум, при условии, что оба они обнаруживаются в одном и том же внутреннем факте для нас, и что они далеки от того, чтобы быть противоположными друг другу, они слиты и различимы вместе *dans quelque implicite réellement présent à la conscience*". Речейак повсюду апеллирует к Канту, а не к Гегелю, как к своему главному философскому авторитету, в этом отличаясь от большинства тех, кто симпатизирует мистицизму.

17. *Bonchitté*. "Мистицизм состоит в том, чтобы придавать спонтанности интеллекта большую роль, чем другим способностям".

18. *Чарльз Кингсли*. "Великий мистицизм - это вера, которая с каждым днем становится у меня все сильнее, в то, что все симметричные природные объекты являются прообразами некой духовной истины или существования. Когда я гуляю по полям, меня время от времени угнетает врожденное чувство, что все, что я вижу, имеет какой-то смысл, если бы я только мог его понять. И это чувство окруженности истинами, которые я не могу постичь, иногда доходит до неопишуемого благоговения. Кажется, что все наполнено Божьим отражением, если бы мы только могли это увидеть. О, как я молился, чтобы тайна раскрылась, по крайней мере, в будущем! Увидеть, хотя бы на мгновение, всю гармонию великой системы! Услышать однажды музыку, которую издает вся вселенная, исполняя Его повеления! О, эти небеса! Мысль о первом взгляде оттуда на творение, когда мы знаем то, что знают о нас. И Он, славный, прекрасный, воплощенный Идеал, будет оправдан во всех Своих деяниях, и во всем, и через все, и над всеми... Весь день проблески из другого мира, парящие пылинки из той внутренней трансцендентной жизни пролетали мимо меня ... Разве вы не чувствовали, что ваша настоящая душа была незаметна для вашего ментального зрения, за исключением нескольких священных моментов? Что в повседневной жизни разум, глядя на себя, видит только грубый интеллект, измельчающий и работающий, а не Божественную частицу, которая есть жизнь и бессмертие и

над которой, скорее всего, работает Дух Божий, как наиболее родственный Божеству" (*Жизнь*, том i, стр. 55). Он снова говорит: "Эта земля - следующий по значимости факт после факта существования Бога".

Отзыв Кингсли о *часах, проведенных Воаном с мистиками*, показывает, что он сохранил свою симпатию к мистицизму и в более поздний период своей жизни. Было бы невозможно найти какую-либо последовательную идеалистическую философию в трудах Кингсли; но процитированные выше предложения интересны как исповедание веры в мистицизм *объективного* типа.

19. *Р.Л. Неттлшип*. "Лекарство от неправильного мистицизма - осознать факты, не отдельные факты или аспекты фактов, а факт в целом: истинный мистицизм - это сознание того, что все, что мы переживаем, на самом деле является элементом, и только элементом; то есть, будучи тем, что оно есть, оно символизирует нечто большее".

The *Некрологи* о мистицизме в *останках* Неттлшипа представляют огромную ценность.

20. *Лассон*. "Сущность мистицизма заключается в утверждении интуиции, которая превосходит временные категории понимания, опираясь на спекулятивный разум. Рационализм не может подвести нас к сути вещей; следовательно, нам необходимо интеллектуальное видение. Но мистицизм не довольствуется символическим знанием и стремится увидеть Абсолют посредством чистого духовного постижения.... Существует противоречие в отношении к Богу как к имманентной Сущности всех вещей и в то же время как к абстракции, превосходящей все вещи. Но это неизбежно. Чистая имманентность немыслима, если мы хотим сохранить различия в вещах Строгая доктрина "имманентности" тяготеет к монопсихизму Аверроэса Мистицизм часто ассоциируется с пантеизмом, но религиозный характер мистицизма рассматривает все с точки зрения телеологии, в то время как пантеизм обычно останавливается на причинности.... Мистицизм, опять же, часто связан с рационализмом, но их основополагающие принципы различны, поскольку рационализм деистичен и покоится на этой земле, будучи основанным на понимании [в противоположность высшей способности, разуму].... Нет ничего более извращенного, чем обвинять мистицизм в *расплывчатости*. Его опасность заключается скорее в переоценке разума и знаний.... Мистицизм религиозен лишь до тех пор, пока он помнит, что здесь мы можем видеть только сквозь темное стекло; когда он пытается *адекватно* представить вечное, он впадает в новое и опасное преобразование мысли в образы или в голое отрицание.... Религия - это отношение человека к человеку, жизнь, которая по своей форме является аналогией земному, в то время как ее содержание - чистое отношение к вечному. Догматизм - это скелет, мистицизм - жизненная кровь христианского тела.... Со времен Реформации философия взяла на себя большую часть работы, которую спекулятивные мистики выполняли в средние века" (*Эссе о сущности и ценности мистицизма*).

21. *Нордау*. "Слово мистицизм описывает состояние ума, при котором субъект воображает, что он воспринимает или угадывает неизвестные и необъяснимые связи между явлениями, различает в вещах намеки на тайны и рассматривает их как символы, с помощью которых темная сила стремится раскрыть или, по крайней мере, указать на всевозможные чудеса.... Это всегда связано с сильным эмоциональным возбуждением Почти все наши восприятия, идеи и концепты более или менее тесно связаны через ассоциацию идей. Но для того, чтобы ассоциация идей выполняла свою функцию, необходимо добавить еще одну вещь — *внимание*, которое является способностью подавлять одну часть образов памяти и поддерживать другую

часть ". Мы должны выбирать самые сильные и непосредственные образы, непосредственно связанные с афферентными нервами"; это Рибо называет адаптацией всего организма к преобладающей идее Внимание предполагает силу воли. Неограниченная игра ассоциаций, результат истощения или дегенерации мозга, порождает мистицизм. Поскольку мистик не может выразить свои туманные мысли обычным языком, он любит взаимоисключающие выражения. Мистицизм размывает контуры и делает прозрачное непрозрачным".

У немцев есть два слова для обозначения того, что мы называем мистицизмом — *Mystik* и *Mysticismus*, причем последнее обычно является дислогистическим. Длинная глава "Дегенерации" Нордау, озаглавленная "Мистицизм", на всем протяжении трактует это как болезненное состояние. Следует отметить, что последнее процитированное предложение категорически противоречит одному из утверждений, скопированных из эссе Лассона. Но Нордау нападает не столько на религиозный мистицизм, сколько на то нездоровое развитие символической "науки, ложно так называемой", которая узурпировала это название в современной Франции. Тем, кто интересуется мистицизмом, безусловно, следует изучить патологические симптомы, имитирующие мистические состояния, и с этой точки зрения эссе *подегенерации* ценно. Наблюдения Нордау и других психиатров должны привести нас к очень сильным подозрениям относительно следующих видов символических репрезентаций, независимо от того, заимствованы ли символы из внешнего мира или созданы воображением: (а) все те, которые включают образы сексуального характера. Нет необходимости иллюстрировать это. Видения монахов и монахинь часто, как и следовало ожидать, бессознательно окрашены болезненным элементом такого рода. (б) Те, которые зависят от простого словесного сходства или других случайных соответствий. Нордау показывает, что больной мозг очень охотно следует этим ложным цепочкам ассоциаций. в) те, которые связаны с обонянием, которое, по-видимому, болезненно развито при этом виде дегенерации. (d) те, которые каким-либо образом способствуют гордыне или самодостаточности.

22. Гарнак. "Мистицизм - это рационализм, применяемый к сфере, находящейся над разумом".

Я критиковал это определение в своей первой лекции и предположил, что слова "рационализм" и "разум" следует заменить. В другом месте Харнак говорит, что различия между "схоластическим, римским, немецким, католическим, евангелическим и пантеистическим мистицизмом" в лучшем случае поверхностны, и, в частности, что ошибочно противопоставлять "Схоластику и мистицизм" как противоборствующие силы в средние века. "Мистицизм, - продолжает он, - это католическое благочестие вообще, поскольку это благочестие не является просто церковным послушанием, то есть *fides implicita*. Элемент Реформации, который ему приписывается, заключается просто в том, что мистицизм, когда он развивается в определенном направлении, приводит к осознанию присущей душе ответственности, которой никакая власть не может снова лишить ее. " Конфликты между мистицизмом и церковной властью, по его мнению, никоим образом не препятствуют тому, что оба являются католическими идеалами, точно так же, как аскетизм и мировоззрение являются католическими идеалами, хотя и противоречивыми. Немецких мистиков он принижает. "Я не привожу выдержек из их сочинений, - говорит он, - потому что я не хочу даже казаться, что одобряю ошибку, будто они выражали что-то, чего нельзя прочесть у Оригена, Плотина, Ареопагита, Августина, Эриджены, Бернарда и Фомы, или что они представляли религиозный прогресс". "Никогда не будет возможно сделать мистицизм протестантским, не бросив вызов истории и католицизму". "Мистик, который не становится католиком, - дилетант".

Прежде чем рассмотреть эти утверждения, я процитирую еще одну атаку на мистицизм писателя, чьи общие взгляды очень схожи с взглядами Харнака.

23. *Herrmann (Verkehr des Christen mit Gott)*. "Наиболее заметными чертами римско-католического образа жизни являются послушание законам культа и доктрины, с одной стороны, и неоплатоническому мистицизму - с другой.... Сущность мистицизма заключается в следующем: когда влияние Бога на душу ищут и находят исключительно во внутреннем опыте индивида; когда определенные проявления эмоций принимаются, без дальнейших вопросов, за свидетельство того, что душой владеет Бог; когда в то же время ничто внешнее по отношению к душе сознательно и ясно не воспринимается и твердо не постигается; когда положительное содержание идеи, управляющей душой, не возбуждает мыслей, возвышающих духовную жизнь, — тогда это и есть благочестие мистицизма.... Мистицизм - это не то, что является общим для всех религий, а особый вид религии, а именно благочестие, которое считает обременительным то, что является историческим в позитивной религии, и поэтому отвергает это".

Эти выдержки из Харнака и Германна отражают отношение к мистицизму школы ритчлиан в Германии, другим известным представителем которой является Кафтан. Это неокантианцы, чья религия - суровый морализм, и которые, по-видимому, рассматривают христианство как примитивный пуританизм, испорченный греками, которые привнесли в него свой интеллектуализм и свои сакраментальные мистерии. Истинное христианство, говорят они, - это вера в исторического Христа. "В человеке Иисусе, - говорит Германн, - мы столкнулись с фактом, содержание которого несравненно богаче, чем содержание любых чувств, возникающих внутри нас, — более того, с фактом, который делает нас настолько уверенными в Боге, что, поскольку наш разум и совесть являются судьями, наше убеждение в том, что мы находимся в общении с Ним, только подтверждается". "Переживание мистиком Бога - это заблуждение. Если христианин узнал, что только Христос возвысил его над всем, чем он был раньше, он не может поверить, что другой человек мог бы достичь той же цели, просто обратившись внутрь себя". "Благочестие мистика таково, что на высшей точке, к которой оно ведет, Христос должен исчезнуть из души вместе со всем остальным внешним". Этот любопытный взгляд на христианство совершенно не объясняет, как "наш разум и совесть" могут обнаружить "несравненное богатство" откровения, совершенно непохожего на "чувства, которые возникают внутри нас". Это полностью игнорирует доктрину Павла и Иоанна о мистическом единении, согласно которой Христос не является "внешним" по отношению к искупленной душе и, несомненно, никогда не сможет "исчезнуть" из нее. Вместо "Се, Я всегда с вами" нашего благословенного Господа, нас отсылают к "истории" — то есть, в первую очередь, к четырем Евангелиям, подтвержденным "пятым", "объединенным свидетельством первой христианской общины" (Харнак, *Христианство и история*). Нам представлено христианство без знания (гнозиса), без дисциплины, без таинств, основанное частично на повествовании, которое эти очень исторические критики разрывают на куски, каждый на свой манер, а частично на категорическом императиве, который на самом деле является голосом "нерелигиозного морализма", как называет его Пфлейдерер. Эти слова подтверждаются таким предложением Германна: "Религиозная вера в Бога, при правильном понимании, является лишь средством, с помощью которого универсальный закон индивидуализируется для конкретного человека в его конкретном месте в мировой жизни, чтобы позволить ему осознать его абсолютность как основу его уверенности в себе, а идеал, нарисованный в нем, - как свою личную цель". Таким образом, школа, проявившая величайшую враждебность к мистицизму, бессознательно очень близко

подходит к атеизму Фейербаха. В самом деле, что может быть хуже атеизма, чем такое неверие в рациональность наших высочайших мыслей, которое выражено в этом предложении:

"Метафизика - это страстное стремление добиться признания мыслей, содержание которых не имеет иного права на признание, кроме их ценности для нас"? Как будто вера в Бога имеет какое-то иное значение, кроме уверенности в том, что то, что имеет "ценность для нас", является вечно и универсально хорошим и истинным! Отношение Германна к разуму может избежать атеизма, только отдав предпочтение самому грубому дуализму, "за которым" (снова процитируем Пфлейдерера) скрывается просто "скептицизм распадающегося номинализма".

24. *Виктор Кузен*. "Мистицизм - это претензия познать Бога без посредников и, так сказать, лицом к лицу. Для мистицизма все, что находится между Богом и нами, скрывает Его от нас ". "Мистицизм состоит в замене прямого вдохновения косвенным, экстаза разумом, восторга философией".

25. *Р.А. Воган*. "Мистицизм - это та форма заблуждения, которая принимает за Божественное проявление действия чисто человеческих способностей".

Это неудачное определение - единственное (за исключением "Мистицизм - это романтика религии"), которое можно найти в "*Часах с мистиками*", единственной работе на английском языке, в которой предпринята попытка изложить историю христианского мистицизма. У книги есть несколько очевидных достоинств. Диапазон чтения автора замечателен, и он обладает замечательным даром иллюстрации. Но он не удовлетворился тем, что доверился интересу предмета, чтобы сделать свою книгу популярной, и попытался привлечь читателей, поместив ее в самом неподходящем месте. Есть что-то почти оскорбительное в том, чтобы рассказывать истории таких людей, как Таулер, Сузо и Хуан Креста, в форме умных разговоров на домашней вечеринке, а шутки, отпускаемые за счет невежественных "мистиков", не всегда соответствуют лучшему вкусу. Воан недостаточно серьезно относится к своему предмету. Во всех его рассуждениях о жизни и доктринах мистиков присутствует раздражающая атмосфера превосходства, а ненависть и презрение к Римской церкви часто искажают его суждения. Его собственная философская точка зрения ни в коей мере не ясна, и это делает его трактовку спекулятивного мистицизма менее удовлетворительной, чем более популярные части книги. Жаль также, что он пренебрег английскими представителями мистицизма; они по-своему не менее интересны, чем мадам Гийон, историю которой он рассказывает непропорционально долго. В то же время я хочу признать, что в немалой степени обязан Воану, чья ранняя смерть, вероятно, лишила нас работы даже лучшего качества, чем книга, создавшая ему репутацию.

26. *Джеймс Хинтон*. "Мистицизм — это утверждение о средствах познания, которые не должны проверяться обычными правилами доказывания, притязание на авторитетность наших собственных впечатлений".

Еще одно бедное и вызывающее вопросы определение, в том же духе, что и предыдущее.

ПРИЛОЖЕНИЕ В

Греческие мистерии и христианский мистицизм

Связь между греческими мистериями и христианским мистицизмом отмечена не только названием, которое мир согласился дать этому типу религии (хотя следует сказать, что [греч. мистерия] — не самое распространенное название мистерий - [греч. оргия, телетай, теле]

встречаются, я думаю, чаще), но и очевидным желанием таких основателей мистического христианства, как Климент и Дионисий Ареопагит, подчеркнуть сходство. Неспроста эти авторы и другие платонизирующие богословы с третьего по пятый век переносят на веру и практику Церкви почти каждый термин, который ассоциировался с Элевсинскими мистериями и другими подобными им. Например, таинства совершаются регулярно [греч. *mystêria*]; крещение - [греч. *mystikon loutron*] (Григорий Нисский); елеосвящение - [греч. *chrismma mystikon*] (Афанасий); элементы - [греч. *mystis edôde*] (Григорий Наз.); и участие в них - [греч. *mystikê metalêpsis*]. Крещение, опять же, это "посвящение" [греч. *myêsis*]; крещеный человек - [греч. *temnyemenos*], [греч. *mystês*] или [греч. *symmystês*] (Григорий Новый и Златоуст), некрещеный человек - [греч. *amyêtos*]. Священнослужитель - [греч. мистерион лантанонтон мистагос] (Грегори Нью-Йорк); администрация - [греч. парадозис], как в Элевсине. Таинства также являются [греч. *teletê*] или [греч. *telê*] обычными словами-Загадками; как и [греч. *teleiosis*, *teleiousthai*, *teleiopoios*], которые используются в той же связи. Тайные формулы (само понятие тайных формул происходит от Мистерий) были [греч. *aporrêta*]. (Вопрос о том, происходят ли слова [греч. *phôtismos*] и [греч. *sphragis*] в их сакраментальном значении от Мистерий, кажется сомнительным, несмотря на Хэтча, *Лекции Хибберта*, стр. 295.) Язык Мистерий также применим не только к таинствам. Климент называет очистительную дисциплину [греч. *ta katharsia*] и [греч. *ta mikra mystêria*], а также высшую стадию духовной жизни [греч. *epopteia*]. Он также использует такие формулировки, как следующие: "О поистине священные тайны! О безупречный свет! Мой путь освещен факелами, и я обзираю небеса и Бога! Я становлюсь святым, пока прохожу посвящение. Господь - мой иерофант" и т.д. (*Protr.* xii. 120). Дионисий, как я показал в примечании к Лекции III, часто использует мистические слова и дает орденам христианского служения имена, которыми отличались священники, совершавшие богослужения на Мистериях. Целью этих авторов было доказать, что Церковь предлагает мистериософию, которая включает в себя все хорошие элементы старых Мистерий без их искажения. Союз между религией Мистерий и спекулятивным мистицизмом внутри Церкви был в то время столь же тесным, как союз между неоплатонической философией и возрожденными языческими мистериальными культами. Но когда мы пытаемся определить степень прямого *влияния*, оказанного позднейшим язычеством на христианские обычаи и мысль, мы сбивы с толку как потерей документов, так и чрезвычайной трудностью проследить родословную религиозных идей и обычаев. Здесь я ограничусь привлечением внимания к некоторым чертам, которые были общими для греческих мистерий и александрийского христианства и которые, возможно, отчасти могут претендовать на то, чтобы быть наследием старой религии для новой. Моей целью вовсе не является дискредитация образа мыслей, который, возможно, был незнаком палестинским евреям. Доктрина или обычай не обязательно нехристианские, потому что они "греческие" или "языческие". Я не знаю более странного упрямства, чем со стороны людей, которые возлагают всю тяжесть своей религии на "историю", полагать, что наш Господь намеревался создать универсальную религию на чисто еврейской основе.

Греческие мистерии, возможно, были пережитками ритуала старого света, основанного на примитивном природном мистицизме. "Общественные мистерии", из которых фестиваль в Элевсине был самым важным, были названы так потому, что государство допускало посторонних через посвящение в то, что первоначально было национальным культом. (Существовали также частные мистерии, проводимые ради прибыли странствующими жрецами с Востока, которые как класс не пользовались хорошей репутацией.) Основные особенности ритуала в Элевсине известны. Фестиваль начался в Афинах, где собирались *мисты*, и после

нескольких дней поста их "везли" к морю или к двум соленым озерам по дороге в Элевсин для очищающего омовения. Такого рода крещение смывало пятна их прежних грехов, в худших из которых они были вынуждены признаться, прежде чем их допустили к Таинствам. Затем, после принесения жертвоприношений, труппа отправилась процессией в Элевсин, где в большом зале, достаточно большом, чтобы вместить тысячи человек, разыгрывались мистерии, и прихожанам разрешалось прикасаться к некоторым священным реликвиям. Неотъемлемой частью праздника была священная трапеза, во время которой посвящаемому давали смесь мяты, ячменной муки и воды. Самая секретная часть церемоний была зарезервирована для тех [греч. *epoptai*], кто прошел обычное посвящение в предыдущем году. Вероятно, кульминацией праздника стала торжественная демонстрация кукурузного початка, символа Деметры. Обязательство хранить молчание было наложено не столько потому, что нужно было раскрыть какие-то секреты, сколько для того, чтобы святейшие таинства греческой религии не были осквернены соприкосновением с обычной жизнью. Это чувство было усилено верой в то, что *слова* - нечто большее, чем обычные символы вещей. Священная формула не должна употребляться напрасно или разглашаться лицам, которые могут злоупотребить ею.

Имеются убедительные доказательства того, что Мистерии оказали реальное одухотворяющее и морализующее влияние на большое количество тех, кто был посвящен, и что это влияние усиливалось при ранней империи. Церемонии, возможно, были тривиальными и даже временами нелепыми; но было сделано открытие, что совместное совершение торжественных актов благочестия после аскетической подготовки и с помощью впечатляющего ритуала является одним из сильнейших стимулов к набожности. Диодор не одинок в своих утверждениях (он говорит о Самофракийских мистериях), что "говорят, что те, кто принял в них участие, стали более благочестивыми, более честными и во всех отношениях лучше, чем были раньше".

Главной движущей силой, приведшей к возросшему значению религии мистерий в первые века нашей эры, было желание "спасения" ([греч. *sôtêria*]), которое как у язычников, так и у христиан было очень тесно связано с надеждой на вечную жизнь. Счастье после смерти было великим обещанием, содержащимся в Мистериях. Посвященные были уверены в блаженстве в загробном мире, в то время как непосвященные должны были ожидать, что "после смерти они будут лежать во тьме и трясине" (ср. Платон, *Федр*, 69).

Как было достигнуто или даровано это "спасение"? Мы обнаруживаем, что придерживались нескольких противоречивых взглядов, которые невозможно строго разделить, поскольку человеческий разум в одно время склоняется к одному из них, в другое время - к другому.

а) Спасение дается через *откровение*. Это делает его зависимым от *знания*; но это знание заключалось в Тайнах, передаваемых зрелищем или драмой, а не каким-либо интеллектуальным процессом. Плутарх (*de Defect. Орак.* 22) говорит, что те, кто был посвящен, не могли представить никаких демонстраций или доказательств приобретенных ими верований. И Синезий цитирует Аристотеля, говорящего, что посвященные ничему не *учатся*, а скорее получают впечатления ([греческий: *ou mathein ti dein alla pathein*]). Старое представление о том, что монотеизм преподавался как тайная догма, не имеет никаких доказательств и очень маловероятно. Было много [греческого: *теокрасия*], как называли это древние, и некоторые отклонения от нынешних теогоний, но такая доктрина, какая существовала, была гораздо ближе к пантеизму, чем к монотеизму. Определенные истины о природе и фактах жизни были

сообщены в "величайших мистериях", согласно Клименту, и Цицерон говорит то же самое. И иногда [греч. gnôsis sôtêrias] включает в себя знание о том, откуда и куда идет человек ([греч. tines esmen kai ti gegonamen], Клем. *Кроме Теода*. 78). Некоторые мистические формулы, без сомнения, поддавались глубоким и назидательным интерпретациям, особенно в направлении возвышенного поклонения природе.

(б) Спасение рассматривалось, как и в восточных религиях, как освобождение от оков человеческого существования. Доктрины такого рода преподавались особенно в Орфических мистериях, где это было тайной доктриной ([греч. aporrêtos logos], Plat. *Федр.* 62), что "мы, люди, находимся здесь в своего рода тюрьме", или в гробнице ([греч.: sêma tines to sôma einai tês psychês, "s tethammenês en tô paronti"], Plat. *Крат.* 400). Они также верили в переселение душ и в [греч. kuklos tês geneas] (чередование судеб и поколений). "Орфическая жизнь", или правила поведения, предписываемые этим мистикам, включали в себя аскетизм и, в частности, воздержание от плоти; и придавали большое значение "следованию Богу" [греч. epesthai] или [греч. akolouthein tô theô] как цели нравственных усилий. Этот культ, однако, был окрашен фракийским варварством; его небеса были своего рода Валгаллой ([греч. metê aiônios], Plat. *Реп.* ii. 363). Очень похожими были правила жизни, предписанные братством пифагорейцев, которые также были вегетарианцами и защитниками девственности. Их система очищения, за которой следовало посвящение, освобождала людей "от тяжкого горестного круга" ([греч. kyklou d'exeptan Barypentheos argaleio] на надгробной плите) и давала им право "на счастливую жизнь с богами". (О концепции спасения как обожествления см. Приложение С.) Неясно, учили ли эти секты, что наша отдельная индивидуальность должна быть слита; но среди гностиков, у которых было много общего с орфическими *мистиками*, была распространена формула "Я есмь ты, и ты есть я" (*Пустис София*; формулы маркозианцев; также в обращении к Гермесу: [греч. to son onoma emon kai to emon son. эго гар эйми сыну эйдолона]. Rohde, *Psyche*, vol. ii. p. 61). Предвкушение этого освобождения давалось посвящением, которое ведет мистика к *экстазу*, олигохронической мании (Гален), в которой "animus ita solutus est et vacuus ut ei plane nihil sit cum corpore" (Cic. *De Divin.* i. l. 113); который иначе понимался как [греч. enthousiasmos] ([греч. enthousiôses kai ouketi ouses en eautê dianoiâs], Филон).

(с) нетленная Божественная природа вселяется механическими средствами. Таинства и тому подобное обладают магической или чудесной силой. Гомеровский гимн Деметре настаивает только на *натуральной* чистоте как условию спасения, и мы слышим, что люди доверяли мистическому крещению, чтобы смыть все свои предыдущие грехи. Точно так же предполагалось, что крещение кровью, *тауроболиум*, обеспечит вечное счастье, во всяком случае, если смерть наступит в течение двадцати лет после церемонии; по истечении этого промежутка времени обряд было принято возобновлять. (В надписях мы находим такие фразы, как "arcanis perfusionibus in aethernum renatus".) Действие Мистерий предполагалось настолько механическим, что обряды совершались за умерших (Plat. *Реп.* 364. Святой Павел, кажется, ссылается на аналогичный обычай в 1 Кор. xv. 29), а младенцев назначали "священниками" и тщательно посвящали, чтобы они могли очиститься от своего "первородного греха". Среди гностиков любимой фразой было то, что посвящение освобождает людей "от оков судьбы и необходимости"; боги умопостигаемого мира ([греч. theoi noêtoi]), с которыми мы общаемся в Мистериях, выше "судьбы".

(d) Спасение состоит в нравственном возрождении. Эффективность инициации без морального преобразования, естественно, казалась сомнительной серьезным мыслителям. Сообщается,

что Диоген спросил: "Что скажешь ты? Будет ли вор Патецион счастливее на том свете, чем Эпаминонд, потому что он прошел посвящение?" И Филон говорит: "Часто случается, что хорошие люди не становятся посвященными, но становятся грабителями, убийцами и распутными женщинами, если они платят деньги посвященным и иерофантам". Овидий протестует против аморальной доктрины механического очищения с большей, чем обычно, серьезностью (*Фасты*, ii. 35): —

"Omne nefas omnemque mali purgamina causam
Credebant nostri tollere posse senes.
Græcia principium moris fuit; ilia nocentes
Impia lustratos ponere facta putat.
Al nimium faciles, qui tristia crimina cædis
Fluminea tolli posse putetis aqua!"

Такие отрывки показывают, что злоупотребления существовали, но также и то, что считалось скандалом, если посвященный не проявлял никакого морального улучшения.

Эти различные концепции служения Мистерий, как я уже сказал, исторически не могут быть разделены. Все они вновь появляются в истории христианских таинств. Основными чертами мистериальной системы, перешедшей в католицизм, являются представления о тайне, символизме, мистическом братстве, сакраментальной благодати и, прежде всего, о трех стадиях духовной жизни: аскетическом очищении, озарении и [греч. *epopteia*] как венце.

Секретность, соблюдаемая в отношении символов веры и литургических форм, не имела большого отношения к развитию мистицизма, за исключением того, что святость ассоциировалась с неизвестностью (ср. Страбон, х. 467, [греч.: *hê krypsis, hê mystike semnopoiei to theion, mimoumenê tèn physin autou ekpheugousan tèn aisthêsin*]), тенденция, которая также проявилась в любви к символизму. Это, безусловно, оказало большое влияние, как в форме аллегоризма (ср. *Clem. Strom*, i. 1. 15, [греческий: *esti de ha kai ainixetai moi hê graphê; peirasetai de kai ganthanousa eipein kai epikryptomenê ekphênai kai deixai siôpôsa*]), который Филон называет "методом греческих мистерий", а в различных видах природного мистицизма. Великая ценность Мистерий заключалась в возможностях, которые они предоставляли для свободной символической интерпретации.

Идея мистического единения посредством общей трапезы была, как мы видели, знакома грекам. Например, Плутарх говорит (*Non fosse suav. vivi sec. Эпос*. 21): "Не вино и не кулинария радуют нас на этих пирах, а добрая надежда и вера в то, что Бог присутствует с нами и что Он милостиво принимает наше служение". Всегда существовали две идеи жертвоприношения, похожие как в диких, так и в цивилизованных культах — мистическая, в которой это *причастие*, когда жертва, которую убивают и съедают, сама является богом или символом бога; и коммерческая, в которой богу предлагается что-то ценное в надежде получить взамен какую-то выгоду. Мистерии, безусловно, поощряли идею причастия и облегчали христианскому обряду вобрать в себя все религиозные элементы, которые могут содержаться в таинстве такого рода.

Но схема восхождения от [греч. *katharsis*] к [греч. *myêsis*] и от [греч. *myêsis*] к [греч. *epopteia*] является великим вкладом Мистерий в христианский мистицизм. Очищение начиналось, как мы видели, с исповедания греха; оно протекало посредством поста (с которым сочеталось [греч.

agneia apo synousias]) и медитации, пока не была достигнута вторая стадия, стадия просветления. Большинство довольствовалось частичным просветлением, которое относилось к этой стадии, точно так же, как в книгах римско-католического богословия "мистическое богословие" является вершиной совершенства, к которой "не все призваны". Избранные переходят, по крайней мере, после годичного перерыва, к полному созерцанию ([греч. ерортеia]). Эта высшая истина передавалась различными способами — драматически изображенными видимыми символами, торжественными словами таинственного значения; объяснениями загадок, аллегориями и мрачными речами (ср. ориг. Чел. vii. 10) и, возможно, "видениями и откровениями". Очевидно, что это один из случаев, когда христианство победило эллинизм, позаимствовав у него все его лучшие элементы; и я не вижу, чтобы христианин испытывал какое-либо нежелание делать это признание.

ПРИЛОЖЕНИЕ С

Доктрина Обожения

Концепция спасения как обретения человеком Божественных атрибутов является общей для многих форм религиозной мысли. Оно было широко распространено в Римской империи во времена христианского откровения и неуклонно приобретало значение в течение первых веков нашей эры. Орфические мистерии издавна проповедовали это учение. На надгробиях, воздвигнутых членами орфических братств, мы находим такие надписи, как эти: "Счастливей и благословенней! Ты будешь богом, а не смертным" ([греч. olbie kai makariste theos d'esê anti brotoio]); "Ты бог, а не жалкий человек" ([греч. theos ei eleinou ex anthrôpou]). Действительно, было сказано, что "обожение было идеей спасения, которой учили в Мистериях" (Гарнак).

Для современных ушей слово "обожествление" звучит не только странно, но и высокомерно и шокирующе. Западное сознание всегда было склонно подчеркивать отчетливость индивидуальности и с подозрением относилось ко всему, что выглядит как жонглирование правами личности, человеческими или Божественными. Это особенно верно в отношении мышления в странах Латинской Америки. *Deus* никогда не был таким текучим понятием, как [греч. theos]. Святой Августин, без сомнения, преподносит нам современную александрийскую философию в латинском обличье; но эта часть его платонизма так и не прижилась в латиноязычных странах. Тевтонский гений в этом вопросе больше симпатизирует грекам; но мы - жители Запада, в то время как более поздние "греки" были наполовину выходцами с Востока, и в их образе мышления есть многое странное и непонятное для нас. Возьмем, к примеру, "апофеоз императоров". Это был подлинно восточный способ поклонения, который для истинного европейца оставался либо профанным, либо нелепым. Но последняя шутка Веспасиана "*Вое! путо Деус фио!*" на греческом не прозвучала бы комично. Ассоциации, связанные со словом [греч. theos], не были достаточно почтенными, чтобы сделать идею обожествления ([греч. theopoïêsis]) гротескной. Мы обнаруживаем, как и следовало ожидать, что эта вульгаризация слова затронула даже христиан в грекоязычных странах. Не только "варвары" Галатии и Мальты были готовы находить "теофанию" в посещениях апостолов или любых других незнакомцев, которые, казалось, обладали необычными способностями, но и философы (за исключением "безбожных эпикурейцев") согласились называть высшую способность души Божественной и говорить о "Боге, который обитает внутри нас". Есть замечательный отрывок Оригена (цитируемый Харнаком), который показывает, насколько эластичным было слово [греческое: теос] в современном диалекте образованных людей. "В

другом смысле о Боге говорят как о бессмертном, рациональном, нравственном Существе. В этом смысле каждая нежная ([греч. *asteia*]) душа является Богом. Но Бог иначе определяется как самосущее бессмертное Существо. В этом смысле души, заключенные в мудрецах, не являются богами." Климент тоже говорит о душе как о "готовящейся стать Богом". Еще более примечательным, чем подобные формулировки (из которых можно привести множество других примеров), является часто повторяющееся обвинение в том, что епископы, учителя, мученики, философы и т.д. Почитаются с Божественными или полубожественными почестями. Эти обвинения выдвигаются христианами против язычников, язычниками против христиан и соперничающими христианами друг против друга. Даже эпикурейцы обычно говорили о своем основателе Эпикуре как о "боге". Если мы попытаемся проанализировать концепцию [греч. *theos*], столь свободно и широко используемую, мы обнаружим, что основная идея заключалась в том, что освобождение от обреченности на смерть было прерогативой Божественного Существа (ср. 1 Тим. vi. 16, "Который *только* имеет бессмертие"), и что, следовательно, дар бессмертия сам по себе является обожествлением. Это понятие отчетливо выражено несколькими христианскими писателями. Феофил говорит (*ad Autol.* ii. 27), что "человек, соблюдая заповеди Бога, может получить от него бессмертие в награду" ([греч. мистон]), *и стать Богом*. И Климент (*Strom.* v. 10. 63) говорит: "Быть нетленным ([греч. *to mê phtheiresthai*]) - значит приобщаться к Божественности". С той же целью Ипполит (*Philos.* x. 34) говорит: "Твое тело будет бессмертным и нетленным так же, как и твоя душа. Ибо *ты стал Богом*. Все, что вытекает из Божественной природы, Бог обещал дать тебе, ибо *ты был обожествлен, родившись для бессмертия*". Что касается более поздних времен, Харнак говорит, что "после Феофила, Ириней, Ипполит и Ориген, идея обожения встречается у всех Отцов древней Церкви, и это занимает первостепенное положение. Мы находим это у Афанасия, каппадокийцев, Аполлинария, Ефрема Сира, Епифания и других, а также у Кирилла, Софрония и поздних греческих и русских богословов. В доказательство этого очень часто цитируется Пс. lxxxii. 6 ("Я сказал: вы - боги"). Он цитирует Афанасия: "Он стал человеком, чтобы мы могли быть обожествлены"; и Псевдо-Ипполита: "Итак, если человек стал бессмертным, он будет Богом".

Это представление росло в Церкви по мере того, как хилиастическое и апокалиптическое христианство угасало. Любимой фразой было то, что Воплощение и т.д. "упразднило смерть" и привело человечество в состояние "нетления" ([греч.: *афтарсия*]). Это преобразование человеческой природы, о котором также говорят как о [греческом: *теопоззисе*], является высшей работой Логоса. Афанасий ясно дает понять, что то, что он созерцает, - это не пантеистическое слияние личности с Божеством, а скорее обновление по первоначальному типу.

Но процесс обожествления можно рассматривать двояко: (а) как эссенциализацию, (б) как замещение. Первую, пожалуй, можно назвать более философской концепцией, вторую - более религиозной. В первом случае подчеркивается высокое призвание человека и его потенциальное величие как образа Божьего; во втором - его нынешнее несчастье и отчуждение, а также его потребность в искуплении. Первое было учением неоплатонической философии, в котором человеческий разум был престолом Божества; второе было учением о Мистериях, в котором спасение понималось реалистично как нечто переданное или вселенное.

Идея о том, что спасение или обожествление заключается в осознании нашей истинной природы, была поддержана любимой доктриной о том, что только подобное может познать подобное. "Если бы душа не была по сути Богоподобной ([греч. *theoeidês*]), она никогда не

смогла бы познать Бога". Может показаться, что эта доктрина ведет к еретическому выводу о том, что человек есть [греч. *omoousios to Patri*] в том же смысле, что и Христос. Этот вывод, однако, был решительно отвергнут как Климентом, так и Оригеном. Первый (*Strom.* xvi. 74) говорит, что люди *не* [греческий: *μερος τευ καὶ τοο θεο ομοουσιον*]; и Ориген (в *Иоан.* xiii. 25) говорит, что очень нечестиво утверждать, что мы [греч. *omoousioi*] обладаем "нерожденной природой". Но для тех, кто думал о Христе главным образом как о Божественном Логосе или вселенском Разуме, провести черту было не очень легко. Мефодий говорит, что каждый верующий должен через участие во Христе родиться Христом, — точка зрения, которая, если рассуждать логически (чего не должно быть), подразумевает либо то, что наша природа в основе своей идентична природе Христа, либо что жизнь Христа заменяет нашу собственную. Трудность относительно того, является ли человеческая душа, строго говоря, "божественной частицей ауры", решена Проклом в остроумном и интересном отрывке, процитированном на стр. 34; "Есть, - говорит он, - три вида *целостностей*, (1) в которых целое предшествует частям, (2) в которых целое составлено из частей, (3) которое связывает в единое целое части и целое ([греч. *hê tois holois ta merê sunyphainousa*])". Это также доктрина Плотина и Августина. Бог не разделен среди Своих созданий, и они не важны для Него так же, как Он для них. Доктрина Эригены об обожествлении выражена (не очень четко) в следующем предложении (*De Div. Nat.* iii. 9): "*Est igitur participatio divinæ essentiæ assumptio. Assumptio vero eius divinæ sapientiæ fusio quæ est omnium substantia et essentia, et quæcumque in eis naturaliter intelliguntur.*" Согласно Экхарту, *Существо* Бога преобразует душу в саму себя посредством "искры" или "вершины души" (эквивалент Плотина [греч. *kentron psychês*], *Enn.* vi. 9. 8), которая "настолько сродни Богу, что едина с Богом, а не просто соединена с Ним".

Интересна история этого учения об искре и тесно связанного с ней слова *синтерезис*. Слово "искра" встречается в этой связи еще у Татиана, который говорит (*или.* 13): "Вначале дух был постоянным спутником души, но оставил его, потому что душа не хотела следовать за ним; и все же он сохранил, так сказать, искру своей силы" и т.д. См. также Тертуллиан, *De Anima*, 41. Любопытное слово *синтерезис* (часто пишущееся с ошибками *синдерезис*), которое играет значительную роль в средневековых мистических трактатах, впервые встречается у Иеронима (в *книге Иезекииля* i): "*Quartamque ponunt quam Græci vocant* [греч. *syntêrêsin*], *quæ scintilla conscientiæ* в "Каине", *quoque pectore non exstinguitur, et qua victi voluptatibus vel furore nos peccare sentimus. ... In Scripturis [eam] interdum vocari legimus Spiritum.*" Cf. *Rom.* viii. 26; *2 Кор.* ii. 11. Затем мы находим это у Александра Хейлского и у Бонавентуры, который (*Маршрут*, гл. I) определяет это как "вершину ума с искоркой"; и более точно (*Бревилукиум*, *Параграф* 2, гл. 11): "Добродетельный Бог квадруплексный контулит и адиуториум, скилсет двойной природы и двойной благодарности". Дублируем друг друга независимо от закона природы, видим только прямое правосудие, и есть ли прямое сознание, и есть ли прямой волеизъявление, и есть ли синтез, и есть ли восстановление вопреки малому и стимулирующему благу". Герман Фрицларский говорит об этом как о силе или способности души, посредством которой Бог действует немедленно, "без средств и без перерыва". Рейсбрук определяет это как естественную волю к добру, заложенную в каждом из нас, но ослабленную грехом. Гизелер говорит: "Эта искра была создана душой во всех людях и является в них ясным светом, и всячески борется с грехом, и неуклонно побуждает к добродетели, и всегда возвращается к источнику, из которого она возникла". Оно имеет, говорит Лассон, двойное значение в мистической теологии: (а) основа души; (б) высшая этическая способность. У Фомы Аквинского это отличается от "*intellectus principiorum*", где первое является высшей активностью

морального чувства, а второе - интеллекта. У Герсона "синтерезис" - это высшая из аффективных способностей, органом которой является интеллект (эманация высшего разума, которым является Сам Бог), и деятельностью которого является созерцание. Говоря в целом, ранние схоластические мистики рассматривали это как остаток безгрешного состояния до грехопадения, в то время как для Экхарта и его школы это сердцевина души.

Есть еще одно выражение, которое следует рассматривать в связи со средневековой доктриной обожения. Это *intellectus agens*, или [греческий: разумный разум], который начал свою долгую историю у Аристотеля (*De Anima*, iii. 5). Аристотель различает там две формы Разума, которые связаны друг с другом как форма и материя. Разум *становится* всеми вещами, поскольку материя чего-либо потенциально представляет собой весь класс, к которому оно принадлежит; но Разум также *создает* все вещи, то есть он сообщает вещам те категории, с помощью которых они становятся объектами мышления. Этот высший Разум отделен и бесстрастен ([греч. *chôristos kai amigês kai apathês*]); он вечен и бессмертен; в то время как пассивный разум погибает вместе с телом. Творческий Разум имманентен как человеческому разуму, так и внешнему миру; и только таким образом разум способен познавать вещи. К сожалению, Аристотель очень мало говорит о своем [греческом: *pous poiêtikos*] и не объясняет, как эти две Причины связаны друг с другом, тем самым оставляя проблему для решения его преемникам. Наиболее плодотворная попытка сформировать последовательную теорию на идеалистической основе из двусмысленных и, возможно, непримиримых утверждений в "*Об аниме*" была предпринята Александром Афродизийским (около 200 г. н.э.), который учил, что Активный Разум "не является частью или способностью нашей души, но приходит к нам извне" — фактически он отождествляется с Духом Божьим, действующим в нас. Можно сомневаться в том, принял бы Аристотель такую интерпретацию своей теории; но комментарий Александра Афродизийского был переведен на арабский, и этот взгляд на Активный Разум стал основой философии Аверроэса. Аверроэс учит, что пассивный разум может объединиться с Активным Разумом, и что этот союз может быть достигнут или подготовлен к нему аскетическим очищением и изучением. Но он отрицает, что пассивный разум преходящ, не желая полностью обезличивать человека. Здесь он следует, по его словам, Фемистию, взгляды которого он пытается объединить с взглядами Александра. Авиценна вводит небесную иерархию, в которой высшие разумные существа проливают свой свет на низшие, пока не достигнут Активного Разума, который находится ближе всего к человеку, "*a quo, ut ipse dicit, exfluunt species intelligibiles in animas nostras*" (Аквинат). Доктрина "монопсихизма", конечно, была осуждена Церковью. Фома Аквинский считает как Активный, так и Пассивный Разум частями человеческой души. Экхарт, как я уже говорил в четвертой лекции, в один из периодов своего учения четко отождествляет "*intellectus agens*" с "искрой", в отношении которой он говорит, что "здесь Божья основа - это моя основа, а моя основа - Божья основа". Это учение о божественности основы души очень похоже на каббалистическое учение о Нешама и неоплатоническое учение о [греч. *Nous*] (ср. Stöckl, том ii. стр. 1007). Eckhart was condemned for saying, "*aliquid est in anima quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis. Hoc est intellectus.*" Экхарт определенно прямо говорит, что "как огонь обращает в себя все, к чему прикасается, так и рождение Сына Божьего в душе превращает нас в Бога, так что Бог больше не знает в нас ничего, кроме Своего Сына". Таким образом, человек становится "*filius naturalis Dei*", а не только "*filius adoptivus*". Мы видели, что Экхарт к концу своей жизни все больше и больше склонялся к тому, чтобы отделять искру, орган Божественного созерцания, от разума. Это, конечно, приближение к другому взгляду на обожествление — взгляду на замену или чудесное вливание

извне, если только мы не видим в нем тенденции отделять личность от разума. Рейсбрук очень ясно излагает свое учение о Божественной искре: "Единство нашего духа в Боге существует двумя способами, по существу и активно. Сущностное существование души, *вопрос о второй вечной идее в самом общем виде, вопрос о том, что такое nobis habemus, медианный опыт различения.* Spiritus Deum in nuda natura essentialiter possidet, et spiritum Deus. Vivit namque in Deo et Deus in ipso; *et secundum supremam sui partem Dei claritatem suscipere absque medio idoneus est; quin etiam per æterni exemplaris sui claritudinem essentialiter ac personaliter in ipso lucentis, secundum supremam vivacitatis suæ portionem, in divinam sese demittit ac demergit essentiam,* ibidemque perseveranter secundum ideam manendo æternam suam possidet beatitudinem; rursusque cum creaturis omnibus per æternam Verbi generationem inde emanans, in esse suo creato constituitur." "Естественный союз", хотя и является первопричиной всякой святости и блаженства, не делает нас святыми и блаженными, будучи общим как для хорошего, так и для плохого. "Подобие" Богу - это дело благодати, "*quæ lux quædam deiformis est*". Мы не можем потерять "единство", но мы можем потерять "подобие добра". Высшая часть души способна получить совершенное и непосредственное впечатление о Божественной сущности; посредством этой "высшей точки зрения" мы можем "погрузиться в Божественную сущность и посредством нового (непрерывного) творения вернуться к нашему сотворенному существу в соответствии с идеей Бога". Вопрос о том, создана "основа души" или нет, очевидно, является формой вопроса, который мы сейчас обсуждаем. Гизелер, как я уже сказал, считает, что она была создана с душой. Стернгассен говорит: "То, что Бог имеет в вечности в нетварной мудрости, то, что имеет душу во времени в сотворенной мудрости". Но автор *Трактата о любви*, относящегося к этому периоду, говорит об искре как о "Активной Причине, которая есть Бог". И снова: "Это *Несотворенное* в душе, о котором говорит мастер Экхарт". Сузо, по-видимому, подразумевает, что он считал основу души несотворенной, эманацией Божественной природы; и Таулер использует схожий язык. Рейсбрук в последней главе "*Духовного бракосочетания*" говорит, что созерцательные люди "видят, что они являются той же простой основой, что и их нетварная природа, и едины с тем же светом, которым они видят, и который они видят". Позднейшие немецкие мистики учили, что Божественная сущность - это материальный субстрат мира, творческая воля Бога, так сказать, *отчуждившаяся* для этой цели часть Своей собственной сущности. Таким образом, если сотворенная форма прорвана, то Сам Бог становится основой души. Даже Августин одобряет некоторые подобные представления, когда говорит: "У хорошего человека или у доброго ангела отнимите "человека" или "ангела", и вы обретете Бога". Но одно из главных различий между старым и более поздним мистицизмом состоит в том, что первый рассматривал единение с Богом как достигаемое через способности души, а второй - как неотъемлемое от ее сущности. Доктрина *имманентности*, все более и более подчеркиваемая, имела тенденцию поощрять веру в то, что Божественный элемент в душе - это не просто нечто потенциальное, нечто, что могут приобрести способности, но имманентное и базовое. Таулер упоминает обе точки зрения и отдает предпочтение последней. В "*Германской теологии*" можно проследить некоторые колебания по этому поводу (стр. 109, издание "Золотой сокровищницы"): "Истинный свет - это тот вечный Свет, который есть Бог; или же это сотворенный, но все же Божественный свет, который называется благодатью". Наши кембриджские платоники, естественно, возродили эту платоновскую доктрину обожения, к большому неудовольствию некоторых их современников. Такни говорит об их учении как о "своего рода моральной божественности, отчеканенной только с добавлением небольшого количества настойки Христа. Нет, *платоническая вера объединяет с Богом!* Несмотря на подобные протесты, платоники настаивали на том, что всякое истинное счастье заключается в

участии Бога; и что "мы не можем наслаждаться Богом посредством какого-либо внешнего соединения с Ним".

Естественно, возник вопрос: "Если человек, облакаясь в жизнь Христа, не может получить ничего большего, чем у него уже есть, какую пользу это ему принесет?" Ответ в *Германской теологии* таков: "Эта жизнь выбрана не для того, чтобы служить какой-либо цели или чего-то добиться с ее помощью, но из любви к ее благородству и потому, что Бог так сильно любит и ценит ее". Очевидно, что любая точка зрения, рассматривающая человека как Божественное существо по своей сути, сталкивается с большими трудностями, когда дело доходит до теодицеи.

Другой взгляд на обожествление, взгляд на *замену* человеческой Воли, или Жизни, или Духа Божественным, в истории не может быть четко отделен от теорий, которые только что были упомянуты. Но идея замены, естественно, наиболее близка тем, кто сильно ощущает "растленность человеческого сердца" и потребность в освобождении не только от наших призрачных врагов, но и от тирании самих себя. Такие люди чувствуют, что должны произойти *реальные* перемены, затрагивающие самые глубины нашей личности. Праведность должна передаваться, а не просто вменяться. И есть смерть, которую нужно умереть, так же как и жизнь, которую нужно прожить. Ветхий человек должен умереть, прежде чем в нас сможет родиться новый человек, который есть "не я, но Христос". "Рождение Бога (или Христа) в душе" - излюбленная доктрина позднейших немецких мистиков. Отрывки из писаний четырнадцатого века цитировались в моих четвертой и пятой лекциях. Можно добавить следующее из Гизелера: "Бог рождается не в Разуме, не в Воле, но в самой внутренней части сущности, и все способности души осознают это. Таким образом, душа переходит в простую пассивность и позволяет Богу действовать". Все они настаивают на немедленном, существенном, личном пребывании, которое выходит за рамки того, чему учили Аквинат и схоласты. Лютеранская церковь осуждает тех, кто учит, что в верующем пребывают только дары Божьи, а не сам Бог; а английские платоники, как мы видели, настаивают на том, что "младенец Христос" действительно рождается в душе. Немецкие мистики столь же настойчиво говорят об уничтожении старого человека, которое является условием этой внутренней Божественной жизни. В квиетистическом (номиналистическом) мистицизме обычной фразой было то, что воля (или, лучше, "своеволие") должна быть полностью уничтожена, чтобы Божественная Воля могла занять ее место. Но "ничего не оставляй во мне от себя" Крэшоу отражает стремление позднего католического мистицизма в целом. Святой Хуан Креста говорит: "Душа должна полностью утратить свои человеческие знания и человеческие чувства, чтобы получить Божественные знания и Божественные чувства"; тогда она будет жить "как бы вне себя", в состоянии, "более подходящем для будущей, чем для настоящей жизни". Легко видеть, насколько опасным такое учение может быть для слабых голов. Типичным примером, относящимся к гораздо более ранней эпохе, является история Мехтильды Хакборнской (около 1240 года). Именно она сказала: "Моя душа плавает в Божестве, как рыба в воде!" и которая верила, что в ответ на ее молитвы Бог настолько соединился с ней, что она видит Его глазами, слышит Его ушами и говорит Его устами. Много подобных примеров можно найти у средневековых мистиков.

Между двумя идеями эссенциализации и замещения стоит идея постепенной *трансформации*, которая, опять же, в истории не может быть отделена от двух других. У него есть очевидное преимущество в том, что он рассматривает обожествление не как *opus operatum*, а как процесс, как надежду, а не факт. Любимым изречением мистиков, которые так думали, было то, что

"любовь превращает влюбленного в возлюбленную". Людовик Гранадский часто возвращается к этой мысли.

Лучшие мистики справедливо видят в доктрине Божественности Христа наилучшую защиту от сумасбродств, к которым легко приводит идея обожествления. Особенно поучительными здесь являются предупреждения, которые снова и снова повторяются в *Theologia Germanica*. "Ложный свет воображает себя Богом и забирает себе то, что принадлежит Богу, как Бог есть в вечности без творения. Итак, Бог в вечности лишен противоречий, страдания и печали, и ничто не может ранить или огорчить Его. Но с Богом, когда Он стал человеком, все иначе." "Следовательно, ложный свет думает и провозглашает себя выше всех дел, слов, обычаев, законов и порядка, а также выше той жизни, которую Христос вел в теле, которым Он обладал в Своей святой человеческой природе. Точно так же оно заявляет, что остается равнодушным к любым делам творения; будь они добрыми или злыми, направленными против Бога или нет, все для него одинаково; и оно хранит себя отдельно от всего, подобно Богу в вечности; и все, что принадлежит Богу, и ни к какому творению оно не забирает себе, и тщетно мечтает, что это принадлежит ему". "Оно претендует быть не Христом, но вечным Богом. И это потому, что жизнь Христа неприятна и обременительна для природы, поэтому она не будет иметь к ней никакого отношения; но быть Богом в вечности, а не человеком, или быть Христом, каким Он был после Своего воскресения, - все это легко, приятно и удобно для природы, и поэтому она считает это лучшим".

Все эти три точки зрения на то, каким образом мы можем надеяться стать "причастниками Божественной природы", являются аспектами истины. Если мы верим, что были созданы по образу Божьему, то, становясь подобными Ему, мы реализуем нашу истинную идею и вступаем в наследие, которое уже принадлежит нам по воле Божьей. С другой стороны, если мы верим, что очень далеко отошли от изначальной праведности и сами не в силах себе помочь, тогда мы должны верить в избавление *извне*, в обретение праведности, не принадлежащей нам, которая либо передана, либо вменена нам. И, в-третьих, если мы хотим надеяться на реальное изменение наших отношений с Богом, должно произойти реальное изменение *в* нашей личности — прогрессивная трансмутация, которая без нарушения преемственности сделает нас чем-то отличным от того, кем мы были. Эти три точки зрения не являются взаимоисключающими. Как говорит Ватке, "Влияние Божественной благодати не отличается от имманентного развития глубочайшего Божественного зародыша жизни в человеке, только тем, что здесь оно противостоит человеку, рассматриваемому как конечное и отдельное существо — как нечто внешнее по отношению к нему самому. Если Божественный образ является истинной природой человека, и если он обладает реальностью только в силу своей идентичности со своим типом или с Логосом, тогда в человеке не может быть истинного самоопределения, которое в то же время не было бы самоопределением типа по своему образу и подобию". Мы не можем провести четкую грань между действиями нашей собственной личности и действиями Бога в нас. Личность ускользает от всех попыток ограничить и определить ее. Это концепция, которая простирается в бесконечность и поэтому может быть представлена мышлению только символически. Личность не должна отождествляться с "искрой", "Активным Разумом" или с тем, что мы предпочитаем называть высшей частью нашей природы. Мы также не должны отождествлять это с изменяющимся *Мной* (как называет это Фенелон). Личность, как я говорил в Лекции I. (стр. 33), является одновременно и целью — идеальным "я", и изменяющимся *Мной*, и все же ни тем, ни другим. Если какой-либо тезис рассматривается отдельно от его антитезиса, мысль перестает быть мистической. Два идеала самоутверждения и самопожертвования оба

верны, и оба, по отдельности, недостижимы. Это противоположности, которые действительно необходимы друг другу. Я процитировал попытку Ватке примирить благодать и свободу воли: возможно, будет полезен другой отрывок из писателя той же школы. "По мере роста нашего опыта, - говорит Грин, - животный организм, имеющий свою историю во времени, постепенно становится проводником вечно совершенного сознания. То, что мы называем нашей ментальной историей, - это не история этого сознания, которое само по себе не может иметь истории, но история процесса, посредством которого животный организм становится своим проводником. "Наше сознание" может означать любую из двух вещей: либо функцию животного организма, которая постепенно и с перерывами становится проводником вечного сознания; либо само это вечное сознание, как делающее животный организм своим проводником и подвергающееся при этом определенным ограничениям, но сохраняющее свою существенную характеристику как независимую от времени, как определяющую фактор становления, которая не становилась и не становится сама по себе. Сознание, которое меняется от момента к моменту ... является сознанием в первом смысле. Оно состоит в том, что можно правильно назвать феноменами Последнее сознание ... составляет наше знание" (*Прологомены к этике*, стр. 72, 73). Аналогична наша *нравственная* история. Но ни один христианин не может поверить, что наша жизнь, умственная или нравственная, является или когда-либо может быть *необходима* Богу в том же смысле, в каком Он необходим для нашего существования. Для практической религии символ, который мы сочтем наиболее полезным, - это символ постепенного преобразования нашей природы по образцу Бога, явленному во Христе; процесс, который имеет своей целью реальное единение с Богом, хотя по природе вещей этот конец нереализуем во времени. Это, как я уже говорил в основной части *Лекций, прогресс до бесконечности*, на завершение которого мы, тем не менее, вправе претендовать как на уже наше в трансцендентальном смысле, в силу вечного замысла Бога, открывшегося нам во Христе.

ПРИЛОЖЕНИЕ D

Мистическая интерпретация Песни Песней Соломона

Заголовки к главам Авторизованной версии придают своего рода авторитетность "мистической" интерпретации Песни песней Соломона, поэмы, которая, без сомнения, была задумана ее автором как просто роман об истинной любви. Согласно нашим переводчикам, Возлюбленный в этой истории предназначен для Христа, а Девушка - для Церкви. Но тенденция католического мистицизма заключалась в том, чтобы сделать индивидуальную душу невестой Христа и рассматривать Песнь Песней Соломона как символ "духовного бракосочетания" между Ним и индивидуумом - "созерцателем". Именно это последнее понятие я и хочу проследить за развитием.

Эротический мистицизм не является частью платонизма. В этой "чувственной любви к невидимому" (как называет ее Патер), к которой, по-видимому, часто стремятся платоники, больше восхищения и меньше нежности, чем в эмоции, которую нам сейчас предстоит рассмотреть. Понятие духовного брака между Богом и душой, по-видимому, пришло из греческих мистерий, через александрийских евреев и гностиков. Представления о "браках богов" были обычным явлением в Мистериях, особенно в тех, которые были наименее

авторитетными (ср. Лукиан, *Александр*, 38). В других случаях церемония посвящения была сделана похожей на бракосочетание, и [греч. мистес] приветствовалась словами [греч. чайре, нимфи]. И среди евреев первого века существовала система Мистерий, вероятно, скопированная с Элевсинского. У них были свои великие и меньшие Мистерии, и мы слышим, что среди их тайных доктрин был "брак с Богом". У Филона мы находим странные и фантастические рассуждения на эту тему. Например, он утверждает, что, поскольку Библия не упоминает Авраама, Иакова и Моисея как [греч. *gnôrizontas tas gynaikas*], мы должны верить, что их дети не родились естественным путем. Но он аллегоризирует женщин Пятикнижия таким образом ([греч. *logô men eisi gynaikes, ergo de aretai*]), что трудно сказать, во что он хочет, чтобы мы верили в буквальном смысле. Валентинианские гностики, по-видимому, много говорили о "духовном браке", и именно от них Ориген почерпнул идею разработки этой концепции. Но, как ни странно, именно Тертуллиан первым утверждает, что тело, так же как и душа, является невестой Христа. "Если душа - невеста, - говорит он, - то плоть - приданое" (*de Resurr.* 63). Ориген, однако, по-настоящему начал творить зло в своих проповедях и комментариях к Песне Песней Соломона. The prologue of the commentary in Rufinus commences as follows: "Epithalamium libellus hic, id est nuptiale carmen, dramatis in modum mihi videtur a Salomone conscriptus, quem cecinit instar nubentis sponsæ, et erga sponsum suum qui est sermo Dei cælesti amore flagrantis. Adamavit enim eum *sive anima*, quæ ad imaginem eius facta est, sive ecclesia." Харнак говорит, что Григорий Нисский демонстрирует концепцию в ее самой чистой и привлекательной форме на Востоке, и добавляет: "Мы можем указать на очень немногих греческих Отцов Церкви, у которых эта фигура не встречается". (Натему есть ученая заметка Луи де Леона, которая подтверждает это утверждение Харнака. Он ссылается на Златоуста, Феодорита, Иринея, Илария, Киприана, Августина, Тертуллиана, Игнатия, Григория Нисского, Кирилла, Льва, Фотия и Феофиakta, называя Христа женихом душ.) На Западе мы находим это у Амвросия, менее заметно у Августина и Иеронима. Дионисий использует фразу Игнатия "Моя любовь была распята", чтобы оправдать эротические образы в религиозных текстах.

Проповеди Бернарда на "Песнь песней Соломона" дали большой толчок этому способу символизма; но даже он говорит, что невестой Христа является Церковь, а не отдельный человек. Нет сомнений в том, что вынужденное безбрачие и девственность монахов и монахинь привели их, сознательно или бессознательно, к перенесению на человеческую личность Христа (и, в гораздо меньшей степени, на Деву Марию) той доли тех чувств, которые не могли найти выхода во внешней жизни. Мы можем проследить это в полезной и безобидной форме в видениях Джулианы Норвичской. Цитаты из "*Духовного бракосочетания*" Рейсбрука и из Сузо, касающиеся того же вопроса, приведены в основной части Лекций. Хорошие образцы религиозной поэзии такого типа можно было бы выбрать у Крэшоу и Куорлза. (Несколько образцов включены в *Золотую сокровищницу священных песен Пэлгрейва*.) Формулировки Фенелона по этому поводу не столь приятны; от них веет скорее сентиментальностью, чем благоговением. Созерцатель, говорит он, желает "простого присутствия чистой любви" и всегда обращается ко Христу "*comme l'épouse à l'époux*".

Суфии или мусульманские мистики очень свободно используют эротический язык и, похоже, как истинные азиаты, пытались придать сакраментальный или символический характер удовлетворению своих страстей. От этой деградации монастырские мистики, к счастью, были свободны; но болезненный элемент болезненно замечен в записях многих средневековых святых, переживания которых классифицированы Рибе. Он перечисляет— (1) "Божественные прикосновения", которые Скарамелли определяет как "реальные, но чисто духовные ощущения,

благодаря которым душа ощущает сокровенное присутствие Бога и вкушает Его с великим наслаждением".; (2) "Рана любви", о которой один из его авторитетов говорит: "hac poena tam suavis est quod nulla sit in hac vita delectatio quæ magis satisfiat". Именно к этому опыту отсылает Cant. ii. 5: "Соблюдайте меня флорибустом, оговаривайте меня малисом, quia amore langueo". Иногда рана не является чисто духовной: святая Тереза, как показало вскрытие, подверглась чудесному "трансверберации сердца": "et pourtant elle survécut près de vingt и à cette blessure mortelle"! (3) Екатерина Сиенская была обручена с Христом кольцом, которое всегда оставалось у нее на пальцах, хотя и было видно только ей одной. Lastly, in the revelations of St. Gertrude we read: "Feria tertia Paschæ dum communicatura desideraret a Domino ut per idem sacramentum vivificum renovare dignaretur in anima eius matrimonium spirituale quod ipsi in spiritu erat desponsata per fidem et religionem, necnon per virginalis pudicitiae integritatem, Dominus blanda serenitate respondit: hoc, inquiens, indubitanter faciam. Sic inclinatus ad eam blandissimo affectu eam ad se stringens osculum prædulce animæ eius infixit," etc.

Использование эротических образов для выражения индивидуальных отношений между Христом и душой всегда опасно; но это возражение неприменимо к утверждению, что "Церковь есть невеста Христова". Даже в Ветхом Завете мы находим, что так говорится об избранном народе (ср. Ис. liv. 5; Иер. iii. 14). Профессор Чейн считает, что Песнопения были истолкованы именно в этом смысле, и именно поэтому книга была принята в Канон. В Новом Завете апостол Павел использует символ брака в Рим. vii. 1-4; 1 Кор. xi. 3; Еф. ст. 23-33. В последнем отрывке каноник Гор говорит: "Любовь Христа — устранение препятствий на пути к Его любви искупительной жертвой — акт духовного очищения — постепенное освящение — заверченный союз во славе; это моменты Божественного процесса искупления, рассматриваемого со стороны Христа, на которые указывает Святой Павел". Это использование "таинства" брака (как символа мистического союза между Христом и Церковью), которое единственное имеет санкцию Нового Завета, является тем, которым, мы надеемся, Церковь всегда будет дорожить. Более личные отношения также существуют, и не следует осуждать горячую преданность, которую они вызывают; хотя мы вынуждены помнить, что в наших таинственно сформированных умах высшие и низшие эмоции лежат очень близко друг к другу, и что те, кто выбрал жизнь в отрыве от земных уз, должны быть особенно настороже против "случайных местей", которые низшая природа, когда ей препятствуют, всегда замышляет против высшей.